This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

Über dieses Buch

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

Nutzungsrichtlinien

Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

+ *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.

+ *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.

+ *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.

+ *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

Über Google Buchsuche

Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter `http://books.google.com` durchsuchen.

810

Per. 1172 e 78
5

Kirchliche

Zeitschrift.

Herausgegeben

von

Dr. Th. Kliefoth,
Oberkirchenrath in Schwerin.

Dr. D. Mejer,
Consistorialrath u. Prof. in Rostock.

Fünfter Jahrgang.

Schwerin 1858.
Verlag der Stiller'schen Hofbuchhandlung.
(Didier Otto.)

I.

Aus dem Großherzogthum Heſſen.

Das alte Jahr iſt vergangen; das neue ſollen und wollen wir anfangen in Gottes Namen. Der Herr kröne in Gnaden das Jahr mit ſeinem Gut und laſſe ſeine Fußtapfen triefen von Segen auch in unſerem Lande.

Soll der Herr ſich neu zu uns bekennen, ſo gebühret uns, mit Reinigungsgedanken in die neue Zeit einzutreten, Rechnung zu thun von unſerm Haushalte, alte Sünden und Schäden abzubitten und abzuthun. Sonſt werden wir nicht auf des Herrn volle Segnungen hoffen dürfen; ſonſt wird Er das Werk unſrer Hände nicht nach ſeinem Willen und unſerm Wunſche fördern können.

Dem herzlichen Verlangen nun nach des Herrn barmherziger Hülfe, ſowie dem aufrichtigen Beſtreben, zu erkennen und wegzuräumen, ſoviel an uns iſt, was Gottes Herz betrübt und des Evangeliums Siegesgang aufhält — verdanken die nachfolgenden Zeilen ihre Entſtehung. Ihr Zweck iſt nicht, unſern kirchlichen Stand und Mißſtand nach ſeiner hiſtoriſchen, kirchenrechtlichen und kirchenregimentlichen Seite hin zu ſchildern; denn das iſt bereits zur Genüge in dieſen Blättern geſchehen. Der Blick der folgenden Zeilen richtet ſich vorzugsweiſe in das Inwendige; ſie ſind eigentlich vorerſt geſchrieben zur Sammlung, Mahnung und Tröſtung der eigenen Seele; dann aber wollte ſie der Verfaſſer in Gottes Namen auch in weitere Kreiſe hinausgehen laſſen, den Reichsgenoſſen hier und dort eine brüderliche Mittheilung.

Die innerliche Seite der kirchlichen Entwicklung in unſerm Lande liegt uns alſo hier zu betrachten ob. Viel-

leicht, daß das eine oder andere der folgenden Worte auch Anwendung auf außerhessische Zustände findet. Der Herr verleihe in Gnaden, daß wir uns zusammen aufrichten an dem Kreuze Jesu, an dem Verheißungsfelsen der heiligen Schrift und der Kirche Gottes auf Erden.

Johannes der Täufer predigte in der Wüste des jüdischen Landes: „Thut Buße, das Himmelreich ist nahe herbeigekommen." Darum wollen wir zuvor Buße thun, unsre Sünden und Schäden bekennen. Alsdann dürfen wir uns in Jesu Namen wieder aufrichten und freuen, wie das Himmelreich nahe herbeigekommen ist — *auch für das Hessenland*.

Hiernach zerfällt unser Bericht in zwei Hälften.

1.

Buße ist die Grundbedingung des Heils und jeder Heilung und Besserung im Großen und Kleinen fort und fort. Den Kindern Jerusalems aber, seiner heiligen Kirche, ist diese Buße besonders noth, denn wem viel gegeben, viel Gnadengut anvertraut worden ist, von dem wird man viel fordern, und am eigenen Hause zuvor das Gericht zu üben, ist immerdar am förderlichsten.

So wird es auch uns in Hessen fördern, wenn wir bekennen, daß gar manche Sünde und Schuld in der Entwicklung der kirchlichen Dinge *auch auf den Gläubigen* lastet. Ein Freund schrieb neulich einem andern: „wir müssen nicht viel taugen, daß der Herr so hart uns schlägt." Dies Wort hat uns herzlich erfreut, wehmüthig erquickt; denn eine heilsame Erkenntniß des Schadens Josephs liegt diesem Ausspruch zu Grunde. Manche Schläge haben seit Jahren die Bekenntnißtreuen getroffen; aber aus Feindesschlägen und sonstigen Züchtigungen heraus züchtiget der Seelenfreund Jesus, uns zur

Buße zu rufen, zur Erkenntniß auch der verborgenen unerkannten Sünden. Alle Hemmungen und Hinderniſſe von oben und unten ſollen zuvor uns immer weiter in uns hineintreiben zur Selbſtprüfung und zum Selbſtgericht, damit wir nicht Andern predigen und ſelbſt verwerflich werden. Dieſes immer aufs Neue im Schmelztiegel der Selbſterkenntniß und Buße durch das Feuer des göttlichen Wortes ausgeglühte Glaubensleben allein hat die Verheißung des Sieges über die Welt. Davon ſchreiben die Briefe St. Petri ewige Worte. Drum wollen wir uns läutern laſſen und die Schlacken ausſcheiden aus unſerm Herzen und Leben, damit Gottes Gold je reiner und lauterer erglänze. „Wer aber ſolches nicht hat, der iſt blind und tappet mit der Hand und vergißt der Reinigung ſeiner vorigen Sünden.“ 2. Petr. 1.

Als vorige und jetzige Sünden nun, von welchen wir uns reinigen müſſen, heben wir beſonders alle Vergehungen hervor, welche ſich zuſammenfaſſen laſſen in dem Worte: Nachlaß der erſten Liebe unter den Gläubigen.

Vor zehn Jahren, wenn ſich Einer zu Jeſu bekehrte in unſrem Lande, o was war das eine Seelenfreude für die wenigen Getreuen! Liebe und Gebet empfing das junge Schäflein Chriſti, innige Seelen- und Lebensgemeinſchaft mit den Gläubigen erfreute und erneute ſein Leben, und war auch der Welt ein, wenngleich nicht begriffenes, ſo doch ſichtliches Zeichen von dem Zuſammenhang der Glieder am Leibe des Herrn. — O wie iſt das vielfach anders geworden! „Dieweil die Ungerechtigkeit wird überhand nehmen, wird die Liebe in Vielen erkalten“ (Matth. 24); das haben auch wir hier zu Lande erfahren müſſen. Das erſte Liebesfeuer kann und wird natürlich nicht ganz ſo verbleiben; das wunderbare Seligkeitsgefühl über den gefundenen Heiland iſt eben eine Frühlingswonne der Chriſtenſeele. Der Frühling aber vergeht und ſei er noch ſo ſchön geweſen; es kommt der Sommer, der heiße Sonnenbrand des Lebens, darin der Herr den jungen Glauben glühen, prüfen,

zeitigen will durch Anfechtung und Trübsal, Leid und Freud, Arbeit und Streit, inwendig und auswendig. Das ist Gottes Führung bei der einzelnen Seele und auch im Gemeinschaftsleben der Gläubigen. Als im Garten Christi noch wenige Blumen standen und durch die Gnadensonne des Heilands eine und die andere aus dem Winterschlaf und Eis hervorgezogen wurde, da freuten sich alle und der ums Kreuz geschlungene Blumenkranz blühte lieblich und duftete Weihrauch hinauf zum Gotteslamme. Das war ein schöner Frühling, wie ihn wohl jedes Land gehabt hat, wenn es nicht etwa noch ganz mit Eis überzogen ist. Ein Frühlingsleben aber ist vorübergehend, wie schon gesagt. In der Gnadenfreude, in der Gebetserquickung, in der Liebesseligkeit der ersten Gemeinschaft kann es einmal nicht bloß verbleiben. Sonst hätte der Christ in jener Zeit seinen Lauf schon vollendet und stürbe am besten. Nun lebt er aber und muß leben und mit ihm lebt die Gemeinschaft und muß noch andere Zeiten erleben; denn ihre Erkenntniß ist noch nicht gereinigt genug, ihr Wandel und Wesen noch nicht fest, klar und gesund, ihr Halt, ihr Fundament noch kein Fels. — Felsengestalt hat, Felsenfestigkeit giebt allein die Kirche Gottes, seine Heilsanstalt auf Erden, darin die Gemeinschaft der Gläubigen erst recht vollzogen, darin die jungen und alten Seelen, die schwachen wie die starken, gemeinsam erzogen werden durch die Zucht der Gnadenmittel; gestärkt nicht durch flüchtige wechselnde Gefühle und Zeiten, sondern durch Gottes unwandelbares Wort und durch die Speise der Ewigkeit, das Manna des Sacraments.

Aus der stillen Zelle der ersten Gemeinschaft in die majestätische Halle der Kirche einzutreten, aus dem subjectiven Leben des Glaubens hineinzuwachsen in das objective Leben Gottes in der Kirche, und wo die Perlen der Kirche verschüttet sind, ihre Güter im Streit liegen — da suchen und kämpfen zu helfen als um ewige Kleinodien: das ist nach dem Anfang der Fortgang des Glaubenslebens, der Beruf des Christen und des Geistlichen insonderheit.

Die Frage aber, ob kirchlich feſtes und ſomit die Herzen feſtigendes Chriſtenthum anzuſtreben, oder ein ſubjectiv flüſſiges, dazu das Strombett mehr oder weniger erſt neu gegraben werden ſoll, verbunden mit der Frage, in welcher Weiſe für's Reich Gottes am beſten zu wirken, kräftig und erfolgreich zu miſſioniren ſei — bringt alsdann in der Regel eine Scheidung hervor.

Auf der einen Seite erachtet man es für praktiſcher, Fundamentalſätze der Confeſſion unberührt zu laſſen und die Herzen in mehr allgemeiner Weiſe zu Jeſu zu führen. So wird freilich der enge Kreis weiter, die kleine Heerde größer, es werden mehr Leute „gewonnen"; aber in den Principienfragen eine Unklarheit gelaſſen, die theoretiſche und praktiſche Nachtheile, Mängel in der Erkenntniß und im Leben zur Folge hat und haben muß. Ein ſolch ſubjectives Vorgehen, um Fiſche zu fangen mit dem Netze Jeſu, bringt entweder viele faule Fiſche in das Netz herein, oder fängt gar nichts. „Auf Dein Wort werfe ich das Netz aus", ſpricht St. Petrus und die Kirche mit ihm und nach ihm.

Auf der andern Seite erkennt man daher die Gott-geordneten Gnadenmittel des reinen Worts und Sacraments als die beſten Seelen- und Miſſionsmittel voll von Himmelskräften, und die Kirche als die rechte Führerin der Seelen und Erzieherin des Volkes zum Himmelreich; während das ſubjective Streben und Weben, das menſchliche Wühlen und Wirken im innerſten Grunde doch am Ende wirkungslos bleibt oder wenig wirkt, ſei es auch noch ſo gut gemeint — denn es hat keine Verheißung. Es wird eine ſolche Weiſe leicht zum Hinken auf beiden Seiten, bringt nicht durch, wird der eindringenden Welt zur Beute und dem böſen Feinde zum Spott.

Die alten Waffen neu geſchliffen helfen allein in dem Kampf dieſer Tage. Die neue Zeit ruht auf den Schultern der alten. In den hiſtoriſchen Thatſachen Gottes Thaten und Führungen zu erkennen, und an Gottes gewieſene Reichsmittel ſich

zu halten, ist nicht bloß rathsam, sondern sogar heilige Pflicht. Die Geschichte ist nicht ein Spiel des Zufalls, sondern ein Auswirken der ewigen Gesetze und Rathschlüsse des lebendigen Gottes. Darum haben die Erben das Vermächtniß der Väter in Ehrfurcht und Treue zu hüten, dürfen ihr Hab und Gut nicht verschleudern, ihr Haus nicht verunehren. Denn die Väter wußten auch, wie man baut, und besser als wir; davon zeugen die Riesendenkmäler ihrer Baukunst, die alten Kirchen, Dome und Schlösser, davon zeugt auch der Wunderbau des lutherischen Bekenntnisses.

An dem Bekenntniß also, kurz zu sagen, scheiden und schieden sich die Wege, wie anderwärts, so auch hier zu Lande. Zwei Parteien bildeten sich unter den Bekennern des Herrn, eine mehr universelle und eine confessionelle. Dadurch wurde eine Verschiedenheit der Bestrebungen natürlich und nothwendig hervorgerufen. Nicht nothwendig aber, hingegen geradezu sündlich war es, daß in diesem Entscheidungs- und Scheidungsproceß auch die Herzen sich schieden, die Liebe zerschnitten wurde. Wie schon gesagt: ganz so kann das Liebesleben nicht verbleiben, wie im kleinen Kreise des Anfangs. Aber daß manchmal die Liebe fast ins Gegentheil umgeschlagen, nachdem Fortgang und Bewegung in den kleinen Kreis hineingekommen — ist doch äußerst betrübt.

Alsbald nämlich hat sich wechselseitige Verstimmung eingeschlichen. Die „Gläubigen" haben die „Kirchlichen" mißtrauisch angeschaut, als von der Gemeinschaft und Liebe abgefallen, und selbstsüchtige Wege gehend, oder gar romanisirend; wobei sie leider vergessen, wie sehr kurzsichtig und lieblos dies Urtheil sei, wie ohne alle Gerechtigkeit gegen des Bruders Seele. Daß nun auch von „kirchlicher" Seite her gegen die irrenden Brüder in Worten und Gedanken gefehlt wurde, sei dabei unverhohlen; wenn wir gleich, um nach unsrer Erfahrung der Wahrheit die volle Ehre zu geben, noch ausdrücklich sagen müssen, daß die sogenannte mildere Partei durchaus nicht so

mild im Leben iſt, ſondern meiſt viel ſtrenger im Richten, liebloſer im Urtheil, gereizter und vorurtheilsvoller, als die ſogenannte ſtreng dogmatiſche Richtung.

Unheiliges Feuer loderte auch in unſeren Kämpfen; gegenſeitige Reibung erzeugt ja Hitze. Am meiſten wurde nun da geſündigt, daß man nicht gleich beim erſten Mißverſtändniß und Fehltritt die Hand der Verſöhnung ſuchte, daß oft ſogar Verſöhnungsverſuche unter den Gläubigen fehlſchlugen, arge Verbitterung ſich feſtſetzte und völlige Trennung zur Folge hatte. Das hat uns viel geſchadet. Das ſind Weltſünden in Sinn und Wandel, die Denen übel ſtehen, welche der Welt den Krieg erklären und erklären müſſen in Predigt und Seelſorge. Drum hat ſich auch die Welt ſchadenfroh über ſolche Erſcheinungen hergemacht, und mit Freuden die Differenzen, Gereiztheiten, Verbitterungen unter den Gläubigen belauſcht. Noch ein größerer Schade aber war es, daß auch manches fromme Gemüth, auch manche Seele, die ſchon im Glauben ſtand, durch ſolche Erfahrungen wieder irre gemacht wurde und in falſcher Weiſe weitherzig, weltfreundlich, da in Israel doch kein rechter Friede ſei.

Zur Steuer der Wahrheit und zur theilweiſen Entſchuldigung ſei nun auch geſagt, daß an manchen Mißhelligkeiten und Zerwürfniſſen geographiſche Verhältniſſe mitgewirkt haben. Durch Verſetzungen im Dienſt kamen oft Brüder weit auseinander, die früher in der Nähe zuſammen lebten und im Herrn vertraut waren. Zuweilen ſetzten ſich die Berge und Thäler auch als Scheidewände zwiſchen die Gemüther. Wiſſentlich oder unwiſſentlich kam man nach und nach innerlich auseinander; und nach Jahren verſtand der Bruder im Norden den im Süden nicht mehr und umgekehrt. Dazu ſind theils durch Weltgeſchwätz und Zeitungslug, theils durch chriſtliche Landläufer dem einen von dem andern allerlei gute und böſe Gerüchte zu Ohren gekommen, wonach man ſich denn in den abgeſchiedenen Kreiſen leider auch oft ein abgeſchloſſenes, meiſt ſehr fehlgeſchoſſenes, Urtheil bildete. So trennten ſich innerlich verwandte und vordem vertraute Seelen.

Hierzu kommt ein Umstand, der schon früher in einem Berichte aus dem Großherzogthum Hessen in diesen Blättern hervorgehoben wurde. Es ist nämlich in unsrem Lande besonders fühlbar der Mangel an kirchlichen Vätern, an seelsorgerlich-regimentlichen Naturen, mit hervorragender Glaubenskraft, mit überwältigender und herzgewinnender Autorität des Geistes. Gereifte Männer Gottes, in Wissenschaft und Leben gezeitigt an der Sonne der Gnade, wären der Jugend zur väterlichen Leitung und den Alten zur brüderlichen Handreichung im Glauben sehr heilsam. Die Einigkeit im Geiste würde dadurch gefördert und wo sie bedroht ist, leichter wieder hergestellt.

Hiermit sei den Alten im Lande, die schon lange den Herrn kennen und bekennen, nichts zur Unehre gesagt. Wir beugen uns unter das Wort 1. Tim. 5: „Einen Alten schelte nicht, sondern ermahne ihn als einen Vater"; aber in dem soeben ausgeführten Sinne ein geistlicher Vater sein, ist nicht jedes Gläubigen Sache, dazu gehört eine charismatische Begabung.

Bis jetzt also hat die Autorität eines wahrhaft kirchlichen Vaters die Stürme unter den Brüdern in Hessen noch nicht zu bedrohen vermocht. Desto mehr müssen wir uns an Den halten, der da heißet Ewig-Vater, Friedefürst.

Dieser Herr und Heiland heile alle unsre Brüche und mache allen Schaden gut, den wir angerichtet haben; Er helfe uns vornehmlich zur Einmüthigkeit des kirchlichen Zeugnisses, das gegenwärtig durchbrochen ist und dadurch seine Kraft gebrochen, sein Segen und Einfluß nach oben und unten gelähmt. Der Herr gebe uns ein versöhnlich Herz, schenke uns den Geist des Friedens, der Geduld und Vergebung, daß wir die Bruderhand uns reichen zu neuer treuer Einigung, und wo wir nicht miteinander gehen können — zur friedfertigen Trennung. Denn Unfriede unter den Bekennern des Friedefürsten ist ein Bann. Auch zu neuer kräftiger Fürbitte gebe der Herr uns Kraft, und wollen wir uns reizen; denn daran

muß es offenbar vielfach gemangelt haben, sonst hätte Manches nicht geschehen können, was geschehen ist. Wen ich betend auf dem Herzen trage, dem kann ich zur selben Zeit nicht zürnen, oder übel von ihm reden. Das Gebet für ihn wird mich allzeit mahnen, drängen und treiben zur Aufrichtigkeit gegen den Bruder und zum Geständniß und Vorhalt, so ich Etwas wider ihn habe. Das wirkt Friede und Versöhnung. Zeigt sich aber geheime und offenbare Feindseligkeit, dann muß inzwischen die Fürbitte schon Schiffbruch gelitten haben. Mancher Fall und Abfall, selbst Henrici's Abfall zur römischen Kirche, wäre vielleicht nicht vorgekommen, wenn wir nachgehender in der Liebe, treuer in der Fürbitte gewesen wären. Die Fürbitte ist eine die Seele geheimnißvoll ziehende Macht; ohnmächtig freilich, wenn ihr von der andern Seite ein absolutes Widerstreben entgegengesetzt wird, oder wenn Gottes Rathschluß andere Wege beschlossen hat oder zuläßt. Denn „jene pietistische Anschauung, als ob sich nur zwei oder drei Fromme im Gebet zusammenzuthun brauchten, um Gott das Weltregiment abzunehmen und geschehen zu lassen was sie verlangen, ist durch Nichts begründet". *) —

Noch wollten wir etwas Verwandtes zur Sprache bringen, einen Schaden Josephs aufdecken, der zwar aus der obigen Betrachtung vom Nachlaß der ächten und rechten Liebe schon erkannt wird, aber dennoch hier besonders genannt und bekannt werden soll, da wir am Sündenbekenntniß sind, damit der Herr auch das Vergeben desto reichlicher schenke und neue Kraft seinen schwachen Knechten.

Es kommt nämlich vor, daß einzelne Gläubige oder gläubige Familien, die zusammen in einer Stadt oder Gegend wohnen, durchaus nicht ein Herz und eine Seele sind;

*) Dr. Kliefoth: Die Confirmation. S. 31.

im Bekenntniß wohl eins, in Sinn und Art, Weg und Wandel, Haus- und Lebensordnung aber auseinandergehend; so daß es wiederum die Welt sieht und sehen muß, und natürlich ihre Gloſſen macht zum Schaden des Evangeliums. Nun ſind wir zwar nicht der Meinung, daß man auf das Gerede der Welt im Allgemeinen ſo viel geben ſoll. Wenn ich immer ängſtlich fragen will: „was werden die Leute ſagen?“ dann werde ich ein Knecht der Weltkönigin, die da heißt „öffentliche Meinung“, und kann nie einen ſelbſtändigen Schritt thun, ohne die Leute zuvor um Erlaubniß zu fragen. Da ſollte eine ſchöne Sorte von Chriſtenthum herauskommen. Die Welt hat kein Urtheil, die Kinder der Welt ſind Schwätzer und Lügner, ſie machen ſich ja nicht bloß über die Gläubigen her, ſondern ſogar über ihres Gleichen, über die Genoſſen ihres eigenen Weſens und Wandels. Man gehe nur in ihre Geſellſchaft. Da wird der Abweſende heruntergehechelt von Kopf bis zu Fuß, und wenn er etwa eine Stunde darauf in derſelben Geſellſchaft erſcheint, wird er mit Complimenten beleckt und mit katzenfreundlicher Miene vor Liebe faſt aufgefreſſen. So macht's die Welt, die „ehrliche“, die „überzeugungstreue“, die „geſinnungstüchtige“. Geht's über die Gläubigen her, dann ſtreitet ſie natürlich viribus unitis, da werden auch Pilatus und Herodes Freunde, da geht's in Schimpfen und Schänden noch tüchtiger. Alsdann ſollen wir nur um ſo tüchtiger werden in der Gleichgültigkeit gegen all dies faule Geſchwätz, und mit Löwengleichmuth an dem Gebelfer der Windſpiele vorübergehen. Dieſen Leuten kann man es ja doch nie recht machen. Gehe ich gerade und herzhaft meinen Weg, ſo heißt mich die Welt hochmüthig; ſchleiche ich gebeugt einher, ſo heißt ſie mich einen Kopfhänger; lebe ich in der Stille, ſo heißt ſie mich einen Heimlichen, einen Menſchenſcheuen, Einen, der beſſer ſein will als die Andern; ſieht ſie mich in Geſellſchaft etwa heiter, ſo heißt ſie mich einen Heuchler; ſieht ſie mich düſter, ſo bin ich ein Spielverderber; genieße ich fröhlich und mit Dankſagung Speis und Trank, ſo bin ich ein

Freſſer und Säufer; kaſteie ich mich, ſo bin ich ein Narr. So ſagen alſo die Leute.

Daß man nach ſolch jämmerlichem Gerede natürlich ſich nicht richten ſoll, verſteht ſich von ſelbſt. Wer ſich darnach richtet, oder davor fürchtet, wird nie ein rechter Chriſt, ſondern verkommt in der Welt und im Fleiſche, ob er auch im Geiſte angefangen habe. Aber doch haben wir die Pflicht heiliger Behutſamkeit der Welt gegenüber, auch die Pflicht, im Gemeinſchaftsleben der Gläubigen die Weiſe des Evangeliums, wenngleich in Schwachheit, ſo doch in aufrichtigem Beſtreben, zur Erſcheinung zu bringen. Kein geſuchtes abſonderliches Chriſtenthum, keine ſelbſtgerechte Parteimanier, keine anmaßende evangeliſche Freiheit und Brüderlichkeit, die Alles gleich machen will, Stand und Anſtand, Alter und Geſchlecht aufheben und im allgemeinen Prieſterthumsdünkel überall ſich breit macht, ſo daß etwa der Schuſter dem Oberkirchenrath mit apoſtoliſcher Salbung und Vermahnung das Maaß zu den Stiefeln nimmt und Dergleichen! Auch halten wir nicht dafür, daß die Beweiſung des Geiſtes und der Kraft in jener pietiſtiſchen Redſeligkeit zu ſuchen ſei, welche heilige Dinge unkeuſch und unzart bei jeder Gelegenheit tractirt, geiſtliche Erfahrungen als Unterhaltungsſtoff mißbraucht und Bibelſprüche mit Oſtentation verwendet und verſchwendet.

Wenn wir nun durchaus kein pietiſtiſches Weſen wollen, keine conventikelartigen Zuſammenkünfte, kein wechſelſeitiges Ueberlaufen der Häuſer und Ueberſchwemmen der Herzen mit ſüßlichen Redensarten: ſo giebt es doch eine Gott-gewollte, in der heiligen Schrift, im Leben der Apoſtel und erſten Chriſten durch Andeutungen vorgebildete und aus dem Geiſte der Schrift zu ergänzende Weiſe der rechten Gemeinſchaft im Glauben. Es kann ſich ohne die Manier der Pietiſten, Landläufer und Sectenleute im täglichen Leben wirklich ein Gemeinſchaftsleben der Gläubigen offenbaren, wobei doch Jeder ſeinem Amt und Beruf in Ordnung nachgeht, jedes Haus ſeine Abgrenzung, jedes Herz ſein ſtilles Heiligthum hat. Zu gewiſſen Zeiten

und Stunden werden alsdann auch die Herzen zusammenfließen in außergewöhnlicher Weise. Zu allen Zeiten aber werden sie verbunden sein in heiliger Liebe, im Geist und Gebet. Ein Jeder wird in seinen Umkreis den Bruder fürbittend hereinholen, dabei sein Tagewerk für sich thun, den Jesusdienst im Kleinen, an den Seinen, und still an Andern. Darauf wird mehr Segen ruhen, und unsichtbar mit der geheimen Macht des Evangeliums und der Liebe Gottes werden Jesu Kinder zu einander gezogen, und zur Stunde auch mit Rath und That an Leib und Seel sich brüderlich helfen und fördern. Da wird und muß die Welt erkennen, daß die Gläubigen doch ein anderer Geist, eine andere Liebe treibt, als die Fleischeskinder; daß die Gottseligkeit kein Gewerbe ist, sondern ein Adel der Seele, durch den hochgeborenen Fürsten des Lebens den Seinen verliehen; daß die Liebe der Gläubigen nicht im Klingklang absonderlicher Worte, sondern in der That und Wahrheit sich kund giebt; daß das Christenthum nicht in den Füßen und in der Zunge steckt: sondern im Herzen.

In meines Herzens Grunde
Dein Nam' und Kreuz allein
Funkelt allzeit und Stunde,
Drauf kann ich fröhlich sein. —

„Der feste Grund Gottes bestehet und hat dies Siegel: der Herr kennet die Seinen, und: es trete ab von der Ungerechtigkeit wer den Namen Christi nennet." (2. Tim. 2.) Es treten die Gläubigen vornehmlich ab von den Ungerechtigkeiten im Urtheil, von den vielen Zungensünden, von dem weltförmigen Klatsch, von Neid und Eifersucht, Geld- und Ehrgeiz, von den schmutzigen Sünden wider das 8., 9. und 10. Gebot; denn das Alles findet sich da und dort, und muß den heiligen Geist betrüben, sein Werk an den Seelen und in der Kirche aufhalten. O lasset uns nicht Wölfe werden in Schafskleidern!

Der Satan sucht, wie alle Zeit, so besonders jetzt wieder die Gläubigen zu verwirren und zu zerreißen. Wenn denn der

Wolf kommt, da ſchaaren ſich die Schäflein Jeſu inniger um den guten Hirten, ſchmiegen ſich auch inniger an die Brüder. Das iſt der Segen ſolcher Drangſalszeiten, wie jetzt, da die Kirche in Noth iſt und das Leben auch oft ſchwere Nöthen mit ſich bringt. Noth lehrt beten, ſagt ein Sprichwort; ſie lehrt auch lieben, treibt zur Liebe. Auch in Heſſen hat die Noth der Zeit wieder mehr das Bedürfniß geweckt, ſich inniger aneinander zu ſchließen, da nur eine enggeſchloſſene Kirche dem altböſen Feind Trotz zu bieten vermag.

Im verfloſſenen Frühling beſuchte mich ein Freund. Er kam zu mir mit ſchwerem Herzen und zog etwas erleichtert wieder von dannen. Etliche Tage darauf ſchrieb er mir. Am Schluſſe des Briefes (der mir grade eben aus meinen Papieren wieder in die Hand fällt) heißt es: „Ich muß noch anfügen, daß, als ich jüngſt von dir ging hierher, vor dem Walde die erſte Lerche an ihren Liedern luſtig in die Höhe kletterte und mich tief demüthigte. — Unſer Kindlein erfreut auch mit ſeinen treuen blauen Augen die Herzen der Eltern und läßt grüßen, es winkt mit dem Händchen. — Mein Herz iſt wieder fröhlicher als es lange war, die Schatten weichen. Gelobt ſei der Herr, der mich nicht giebt zum Raube in die Hände des alten böſen Feindes!“ — Vöglein und die Kinder alſo lehren uns; Vöglein die Loblieder Gottes, Kinder die treue Liebe. Beide Stücke kann der böſe Feind nicht vertragen; wir aber wollen ſie uns ins Herz ſchreiben und Buße thun, wo wir von Glaube und Liebe gegen Gott und die Brüder gefallen ſind.

2.

So haben wir denn bisher Sünden und Schäden genannt und bekannt, nicht aus Tadelſucht, ſondern um uns zur Buße zu locken, an die eigene Bruſt uns ſchlagend, indem wir ſchreiben.

Nach dieſer uns gebotenen Beugung vor dem Herrn iſt es nun wohl auch verſtattet, unſre armen Seelen wieder aufrichten zu laſſen durch etliche erfreuliche Erſcheinungen unſres Landes und durch die Tröſtungen der heiligen Schrift.

Vor Allem haben wir Gottes Barmherzigkeit zu preiſen, daß Er bis zur Stunde uns den rechtlichen Beſtand der lutheriſchen Kirche im Großherzogthum Heſſen erhalten hat; daß das lutheriſche Bekenntniß, von den fürſtlichen Vätern im Glauben verbrieft und verſiegelt, noch jetzt im Lande die eigentlich geſetzliche Norm der Kirche iſt, wenngleich die Kirchenleitung in praxi davon abweicht. *) Sie kann auch wieder darin lebendig werden durch den heiligen Geiſt, der einſt Biſchöfe geſetzt hat, „zu weiden die Gemeinde Gottes, welche Er durch ſein eigenes Blut erworben hat" (Apg. 20), und der auch heute noch der Kirche Heſſens ſolche erwecken und ſchenken kann zu Gottes Stunde. Darum: „**harre** des Herrn, ſei getroſt und unverzagt und **harre** des Herrn" (Pſ. 27.). Bisher hat Er ſich auch nicht unbezeugt gelaſſen. Iſt es doch gewiß als eine Fügung Gottes zu erkennen, daß auf das lutheriſche Bekenntniß, welches vor 15 Jahren noch ganz im Staube lag, gegenwärtig wieder verpflichtet wird. Freilich geſchieht dies noch nicht allgemein, leider noch nicht als objectiv-kirchliche Maaßregel, als regimentliche Anordnung, ſondern iſt zur Stunde noch abhängig von dem Begehren confeſſioneller Pfarramtscandidaten und der ſubjectiven Entſchließung eines dem Glauben wohlwollenden Dekans oder Superintendenten. Aber ordinirt wird doch, Gott ſei Dank! — in ſolchen Fällen ſeit Jahren auf das lutheriſche Bekenntniß, nach der altheſſiſchen Agende und ihrem herrlichen Ordinationsformular. Der alſo ordinirte Geiſtliche hat einen feſten Grund unter den Füßen, auf welchen er

*) Vgl. die gründliche Abhandlung: „Die kirchliche Geſetzgebung im Großherzogthum Heſſen und die beſtehende Praxis in Bezug auf die lutheriſche Confeſſion." (Kirchliche Zeitſchrift, 4. u. 5. Heft 1857; auch als beſonderer Abdruck erſchienen, Buchhandlung von L. Dietſch in Darmſtadt.)

ſich nicht eigenmächtig geſtellt hat, noch ſtellen konnte, ſondern darauf er von der Kirche und ihrer zeitigen Behörde (ſei es auch nur durch Zulaſſung) geſtellt worden iſt. In Kämpfen und Anfechtungen, bei unkirchlichen Anmuthungen und Anläufen hat er die gute Wehr des alten Bekenntniſſes, darauf er verpflichtet worden. Hieraus fließt heller Troſt in das bedrängte Herz. Wir wiſſen von ſolchem Troſte und von ſolchen alſo getröſteten Dienern am Wort im Lande. Das Alles müſſen wir dankbar erkennen als Gottes barmherzige Bezeugung, der uns bisher noch geholfen und erhalten hat. Mit dieſem Dank in Herz und Mund dürfen und ſollen wir alsdann auch getroſt weiter beten, arbeiten und hoffen auf gnädige Durchhülfe: denn die Oaſen in der Wüſte ſind noch nicht die grünen Auen Kanaans.

Das Wunderwerk Gottes an ſeiner Kirche in Heſſen zeigt ſich aber noch vornehmlich in den Gnadenerweiſungen, die er der jüngeren Generation der Theologen zu Theil werden ließ. „Gelobt ſei der Herr, der Gott Israels, denn er hat beſucht und erlöſet ſein Volk und hat uns aufgerichtet ein Horn des Heils in dem Hauſe ſeines Dieners David" (Luc. 1.).

Wenn von den öffentlichen Anſtalten des Landes das ſpecifiſche Chriſtenthum, als welches wir die lutheriſche Confeſſion faſſen, inſoweit gewichen iſt, daß die Lehrer meiſt dem Bekenntniß der Väter abhold und entfremdet ſind und die Schüler nicht mit heiliger Liebe zum Heiland geführt werden, ſehr oft Ihm ſogar abſichtlich entführt —; wenn alſo menſchliche Anſtalten den Fürſten des Lebens verlaſſen und verleugnen: da zeigt ſich recht, erhaben über alle Theorieen und Reflexionen, durch die Thatſache bewieſen, daß die Kirche eine **göttliche Heilsanſtalt** iſt, welche mitten in der Welt mit den Kräften des ewigen Lebens wirkt, mit den Armen der Liebe Gottes ihre Kinder aus dem Verderben holt, mit Wort und Sacrament die Hungrigen erquickt und groß zieht. Denn Hunger, elenden Hunger laſſen die Treber der Welt und die Eriſäpfel heidniſcher Weisheit auf den hohen Schulen in den armen Herzen

zurück. Mancher ſogar ißt ſich den inwendigen Tod, aus dem nur der Lazarusruf Jeſu ihn wecken kann; oder er ſiecht an langſamem Zehrfieber dahin, da er die Salbe aus Gilead verſchmäht. Mancher aber findet den Heiland, den Arzt der Seelen, den himmliſchen Wirth in der Wüſte der Welt. Inſonderheit in Heſſen haben wir ſolch troſtreiche Erfahrung mehr als eine.

Wenn man etwa längere Zeit von den Conferenzen abgehalten war und wieder kommt, da ſtaunt Aug' und Herz; wie die kleine Schaar ſich ſichtlich gemehrt, und wie der Herr auch manchen Starken zum Raube erhalten hat. Manchen Rieſen Goliath in der Vernunft und Neologie hat Davids Steinwurf getroffen; mancher Thomas liegt da auf den Knieen vor dem nun erkannten und angebeteten Heiland; mancher Saulus iſt ein Paulus geworden; mancher Nikodemus auch kömmt nun bei Tag zu Jeſu. — Und wie haben ſolche Alle den Heiland gefunden? Nicht die Behörden, nicht die Anſtalten, darin ſie von Jugend auf ihre Ausbildung erhalten, haben ihnen den Weg gebahnt, ſondern der Herr ſelber, welcher die Seinen wunderlich führte, jeden auf einem anderen Wege innerer und äußerer Erfahrungen, Erkenntniſſe und Erlebniſſe von der Wunderkraft Jeſu und ſeines Wortes.

Die Erſcheinung alſo, daß die theologiſche Jugend in Heſſen ſich aufgemacht und Viele nicht bloß in allgemeiner Weiſe zum Glauben kamen, ſondern beſtimmt der lutheriſchen Confeſſion und Kirche ſich zuwandten, iſt ein erfreuliches Zeichen der Zeit, oder beſſer: ein tröſtliches Zeichen der Hülfe Gottes, der durch ſeinen heiligen Geiſt die berufenen Jünger je mehr und mehr läutern und heiligen wolle.

Auch Erfahrungen aus der Gemeinde ſind erfreulich und tröſtlich. Die gläubigen Kreiſe, die Erweckten, die Stillen im Lande, wenden ſich je mehr und mehr mit Vertrauen zur Kirche, nachdem ihnen aus derſelben wieder das Wort vom Kreuze entgegenſchallt. Dieſe Predigt führt auch da und dort dem Häuflein neugewonnene Seelen zu, und ſo haben wir die Hoffnung,

daß mit Gottes Hülfe die pietistische Frömmigkeit in eine wahrhaft kirchliche sich allerwärts abkläre und lebendig ausgestalte.

Aus dem weiteren Kreise des Volkes, aus dem Munde der Alten vornehmlich, tritt uns auch manch Erfreuliches entgegen. Die sagen zu dem jungen Prediger: „das ist die alte Lehr wieder!“ Sie freuen sich des kleinen luth. Katechismus und der alten Liederverse, die sie noch beten können, die Vater und Mutter gebetet haben und die Kinder daheim gelehrt und abgefragt. Die heilige Schrift, das alte Marburger Gesangbuch, eine alte Postille — das waren Hausschätze der Alten in Hessen und sind noch vielfach als Erbstück auf die Jungen gekommen, von diesen aber meist wenig mehr gebraucht. Lebt nun da oder dort ein alter Großvater, oder eine alte Großmutter, welche aus diesen Kernbüchern religiöse Nahrung in ihrer Jugend empfingen, so klingt ihnen, seien sie auch noch nicht gerade zur engen Pforte schon durchgedrungen, in Predigt, Katechese und am Krankenbett das Wort des lutherischen Katechismus und die Verse des alten Marburger Gesangbuchs doch als ein heimathlicher Klang, als das Wiegenlied der Mutter Kirche, als Gottes Stimme zu ihren Seelen. Sie lauschen dem Pfarrer andächtig und ihre sich bewegenden Lippen sagen, wie sie begierig nachbeten, denn sie hören die Sprache Kanaans wieder, die sie vor Zeiten gelernt und wieder halb verlernt hatten in dem Babylon der neuen Zeit.

„Aus den neuen Büchern können wir unsern Kindern gar nicht mehr vorbeten und ihnen nichts daheim helfen; das verstehen wir nicht, so haben wir nicht gelernt vor Alters“ — sagte jener Bauer, der, wenn auch nicht bekehrt zu heißen, doch so weit war, es für ein Unglück zu halten, daß man die alten guten Bücher der Jugend nahm und die Kinder von den Eltern trennte im Allerheiligsten, im Glauben.

Einen Alten mit baarem Haupte, den ich stets in der Kirche andächtig sitzen sah, redete ich einmal im Felde besonders an, er möge in Gottes Namen auch den Jungen in's Herz

ſprechen, daß ſie fleißiger kämen; ein Wort aus dem Munde eines ſo alten Mannes wirke oft mehr, als des Pfarrers Wort, der heutzutag nicht viel mehr gelte und mit Mißtrauen angeſehen werde. Da erwiderte der Alte: „Unſer Wort gilt auch nichts mehr, Herr Pfarrer. Ich habe ſchon manchmal mein Theil geſagt; aber die Jungen lachen und ſagen: das ſeien alte Poſſen, ſo dumm wäre man alleweil nicht mehr, als vor Alters.“

Neuer Katechismus, neues Geſangbuch, neue Lehr mit einem Wort (wie der Bauer ſagt) — dies Alles hat das Volksleben angefreſſen und nicht bloß in der Erkenntniß die Geiſter der Jugend ſchief gelenkt, ſondern auch ſichtlich und greifbar die ſchrecklichſten ſittlichen Folgen im Leben gehabt, ein Geſchlecht groß gezogen, das göttliche Dinge als leichte Waare anſieht, denn man hat ſie ja den Alten ſo leicht weg genommen, muß alſo nicht ſoviel daran gelegen ſein und ſo ziemlich einerlei was man glaubt. Da wird denn das 1. und 4. Gebot (von den andern zu ſchweigen) frech mit Füßen getreten; klagend und weinend kommen die Alten und ſagen: „Ach Gott, Herr Pfarrer, was fangen wir an!? Die Kinder wollen gar nicht mehr folgen. So arg war es doch vor Alters nicht. Wir hätten uns der Sünd gefürchtet, unſern Eltern ein loſes Maul anzuhängen, oder den Herrn Pfarrer auszulachen. Die Welt wird immer ruchloſer. Gottes Wort ſoll gar nicht mehr gelten. Die Großen, Reichen und Geſcheiden machen es den Geringen vor. Vor Alters hat uns das Wort unſrer Pfarrer als ein Evangelium gegolten; heut wird, wenn die Predigt aus iſt, in allen Wirthshäuſern darüber räſonnirt. Dazu ſagen die Vornehmen und Vorgeſetzten auch da und dort, man ſolle den Pfarrern nicht Alles glauben, die Bibel wäre nicht ſo wörtlich zu nehmen und mit dem Beten allein käme man auch nicht durch die Welt. Das braucht man dem loſen Volk nicht zweimal zu ſagen, wo ſoll das hinaus?“

Und jene alte Bäuerin, die ich in ihrer Krankheit beſuchte,

ſagte: „Die Obrigkeit iſt ſelber ſchuld, Herr Pfarrer, daß es ſo ſchlimm ſteht im Volk. Man hätte nur von oben die neuen Bücher nicht befehlen ſollen, darin Alles durcheinander geſchafft iſt, ſondern auf die alte Lehr ſtreng halten, dann hätte das junge Volk ſie doch lernen müſſen. Bei der neuen Lehr ſind auch keine rechten Gebete und keine rechten Kraftlieder gelernt worden. So hat man nichts in der Zeit der Noth. Wenn nur z. B. ein Kind vom Wetter draußen überfallen wird, kann es vor Gott nichts vorbringen, denn es hat nicht beten gelernt für beſondere Anliegen, hat alſo keinen feſten Satz im Herzen und kann aus eigener Vernunft und Kraft keinen finden. Wir haben für ſolchen Fall aus dem alten Marburger Geſangbuch gelernt:

Wie groß, o Gott, iſt deine Macht,
Die Du läßt ſehn und hören,
Wann Dein ergrimmter Donner kracht,
Wann ſich die Blitz empören.
Wie ſchrecklich biſt Du von Gewalt,
Dein Herrlichkeit iſt mannigfalt,
Wir armen Sünder wiſſen nicht,
Wie das geſchicht,
Ob Himmel, Luft und Erde bricht.

Es muß ja Donner, Hagel, Blitz,
Welch oft ein Land vernichten;
Dazu das Waſſer, Wind und Hitz,
Herr Dein Gebot ausrichten.
Verſchon uns aber gnädiglich,
Laß dies Gewitter legen ſich,
Ich weiß, Du biſt von Gnaden reich,
Wer iſt Dir gleich?
Sprich, daß der Donner von uns weich.

Die Lieder und Pſalmen, welche ich in meiner Jugend gelernt habe, ſind mir ſchon oft ein Troſt geweſen, ich kann ſie noch alle. In der neuen Zeit haben aber die Kinder nichts mehr von der Art gelernt, ſondern nur weltliche Sachen. Kein Wunder, daß das junge Volk immer wilder wird.“

So ſprach und erquickte mich die Frau, die ich zu erquicken gekommen war. Solch trefflich geſundes Urtheil hört man zuweilen. Das iſt Volkspädagogik, praktiſche Lebensweisheit aus dem Munde der Einfältigen, welche den rationaliſtiſchen Doctrinarismus zu Schanden macht. Wir ſehen zu unſerm Troſte, daß das Volk in ſeinem beſſeren Theile geführt und regiert ſein will, gelehrt mit klarem Wort, genährt mit kräftigem Lebensbrot. Es liebt feſte Ordnungen und Zucht nicht bloß im Weltlichen, ſondern auch im Geiſtlichen; dahingegen die loſen Ordnungen und Unordnungen in Lehre, Sitt' und Brauch dem Volkskern zuwider ſind, denn er ſpürt, wie er dadurch zerfreſſen wird.

Ja ſelbſt Eltern, welche den Segen heiliger Lehre und Zucht nicht erfahren, den Heiland in ihrer Jugend nicht gefunden haben, übergeben gegenwärtig oft gerne ihre Kinder der Kirche zur Unterweiſung im alten Glauben. Wir meinen nicht die, welche den Glauben als ein bequemes Zucht- und Zähmungsmittel für Jugend und Volk aus unlautern Abſichten begünſtigen, ſondern denen aufrichtig das Heil ihrer Kinder am Herzen liegt, da ſie ſelbſt das Elend der Glaubensloſigkeit auf den Irrfahrten ihres Lebens erkannt haben. Sind ſie ſelber ſchon zu ſtumpf, oder halten ſich für zu unfähig, den Glauben noch in ihren alten Tagen zu faſſen: ſo wollen ſie doch wenigſtens den Troſt haben, ihre Kinder auf den Weg der Gotteskindſchaft durch die Hand der Kirche führen zu laſſen.

Und um die Geringſten nicht zu vergeſſen: auch an den Armen erlebt der Pfarrer manch Erfreuliches. Im Ganzen zwar hat die Armuth den Leuten das Herz zu Gott geſtohlen und ſie wohl mehr fluchen, als beten gelehrt. Verbitterung und Verſtellung begegnen dem Geiſtlichen oft; desgleichen aber auch vielfach ein aufrichtiges Verlangen nach etwas Beſſerem und ein richtiges Erkennen Deſſen, der es gut mit ihnen meint. Der Geiſtliche muß mehr als einmal den advocatus der Armen machen gegenüber der Herzenshärtigkeit Derer, die nie ihr Brot mit Thränen gegeſſen haben. Das ſpürt der Arme, das rührt ihn,

gewinnt ſein Herz, verſüßt ſein verſäuert Gemüth ein wenig. Den Armen wird das Evangelium gepredigt, ſpricht der Herr, und wir müſſen's auch ſagen. Iſt zwar die geiſtliche Armuth hauptſächlich mit dem Worte des Herrn gemeint, ſo doch auch die leibliche. Die Reichen werden ſchwerlich in's Himmelreich kommen — das gilt noch als Gottes Reichsregel; die meiſten derſelben haben ihren Lohn dahin, ihren Himmel auf Erden, das goldne Kalb zu ihrem Götzen — auch bei uns. Die reichen Bauern hier zu Land, von denen wir eigentlich inſonderheit reden, achten ihre Kühe und Kälber, Wälder und Felder höher als Gott, und die Armen geringer als das Vieh. Eine hartherzige Bauernherrſchaft drückt die geringen Leute ſchwer und preßt ihnen das Blut aus den Adern. Von der göttlichen Humanität des Moſaiſchen Geſetzes gegen Arme, Fremdlinge, Wittwen und Weiſen findet ſich keine Spur mehr. Die Reichen in den Dörfern verſchlingen oft der Wittwen Häuſer und der Waiſen Gut, und das Alles in beſter Form Rechtens. Eine fluchwürdige Geldtyrannei treibt auch hier ihr Weſen, hält den geringen Mann mit Gewalt danieder, ſo daß er nicht aufkommen kann, zur Kriecherei und Falſchheit verdammt wird und der Demoraliſation oder Stumpfheit verfällt. Unter den Frohndienſten und Plagen Aegyptens ſeufzt aber auch mancher Israelite mit rechtem Verlangen nach Erlöſung zu dem Gott unſrer Väter.

Ein unbekannter Dienſtbote von einem benachbarten Ort, dem ich neulich auf dem Wege begegnete und ihn anredete, ſagte zu mir: „Die Reichen bei uns meinen, ſie hätten allein Vernunft und Geiſt, und die Armen ſeien weniger als Hund und Vieh. Da hat man gar keine Ruh und muß auch Sonntags ſchaffen. Glauben Sie nur, der Dienſtbot denkt auch ſein Theil und weiß, daß das vor Gott nicht recht iſt, aber er muß. Ich freue mich immer, wenn ich Sonntags ſo viel Zeit bekomme, daß ich in die Kirche gehen kann. Bei unſerm neuen Herrn Pfarrer bekommt man Alles ausgelegt mit Regel nach der Schrift, Arm und Reich gilt ihm gleich. Da hat auch der Arme ſeinen

Troſt; aber den Reichen gefällt's nicht, die wollen ihn gern los ſein, weil er keinen Unterſchied braucht und ſtreng nach Gottes Wort ſein Amt thut. Die geringen Leute aber haben ihn gern."

Ein Haupttroſt iſt es für einen Prediger des Evangeliums, wenn er erfährt, wie doch manch Samenkorn in die Herzen der Einfältigen fällt und Frucht treibt im Verborgenen. Das ſoll uns Muth machen, auch wenn wir's nicht immer ſehen oder erfahren. Der Herzenskündiger wird manche ſolche Seele, die im Verborgenen Ihm dient, kennen und nennen am jüngſten Tag zur Beſchämung unſrer kleingläubigen oder hochmüthigen Klage.

„Oder wiſſet ihr nicht, was die Schrift ſagt von Elia? Wie er tritt vor Gott wider Israel und ſpricht: Herr, ſie haben Deine Propheten getödtet, und haben Deine Altäre ausgegraben; und ich bin allein übergeblieben und ſie ſtehen mir nach meinem Leben. Aber was ſagt ihm die göttliche Antwort? Ich habe mir laſſen überbleiben ſieben tauſend Mann, die nicht haben ihre Kniee gebeugt vor dem Baal. Alſo geht es auch jetzt zu dieſer Zeit mit dieſen Uebergebliebenen nach der Wahl der Gnaden." Röm. 11.

Dies prophetiſch-apoſtoliſche Wort darf man wohl auch auf die Gegenwart anwenden, und alſo hoffen, ſeit die Predigt des reinen verheißungskräftigen Wortes wieder mehr gehört wird, auch durch die Gemüther wieder an vielen Orten ein Zug zu dem Herrn geht.

Zum Optimismus freilich darf und kann ſolche Hoffnung den Lutheraner nie führen, ſonſt hätte er den II. Artikel der Auguſtana nicht begriffen, nie ſeine Wahrheit erlebt; aber vor dem Peſſimismus haben wir uns auch zu hüten, denn er kann uns leicht beſchleichen und als düſterer Schatten begleiten, wenn wir auf die übergroße Gottloſigkeit der Welt ſehen und dabei vergeſſen, daß der Abfall kommen muß und offenbar werden der Menſch der Sünde und das Kind des Verderbens. (2. Theſſ. 2.) Kleinglaube, Verzagtheit, Unmuth darüber ſind Sünden wider

Gottes Wort, Gottes Verheißung, Gottes Regiment. Darum: „ſchlecht und recht, das behüte mich, denn ich harre Dein“ (Pſ. 25). Wir harren Sein im Glauben. Herr, hilf unſrem Unglauben! Er wird helfen. Fürchten wir uns nicht, verzagen wir nicht, wenngleich unſer Glaube, unſre Kirche, unſer Amt oft hart bedrängt wird.

Weht der Unionswind von Baden und ſonſt her auch ſtark durchs Heſſenland, — es ſteht von einem andern Winde geſchrieben Joh. 3. Stürmt auch der Satan ſtark, — es ſteht von einem Satansbändiger in der Schrift. Seufzt auch die Kirche in bureaukratiſchen Banden,

Die hart Gebundenen macht Er frei,
Seine Gnad iſt mancherlei,
Halleluja!

Wenngleich das Kirchenlicht von einer Landeskirche weichen kann (denn der Herr hat nur ſeiner ganzen Reichsgeſtaltung die Verheißung der Unüberwindlichkeit gegeben): ſo glauben wir dies nach den gegenwärtigen Anzeichen doch nicht gerade von Heſſen fürchten zu müſſen. Wir dürfen nur nie vergeſſen, wie es vor 10 Jahren war und wie es jetzt iſt. Da ſind doch bisher wunderbare Bezeugungen Gottes geſchehen in hohen und niederen Kreiſen, an Theologen und Laien. Vor Jahren hat man im Ausland in gläubigen Kreiſen von dem Großherzogthum Heſſen hoffnungslos geſprochen, wie von einer Kirchenwüſte. Letzterer glich auch unſer Land. Aber hoffnungslos war es nicht. Zu Gottes Stunde treibt auch die Wüſte Frucht, wenn ſein Same hineinfällt und der Thau ſeiner Gnade darauf. Er ſchießt auf wie eine Wurzel aus dürrem Erdreich. Darum: fürchte dich nicht, glaube nur!

Aus den Frohndienſten und Plagen Aegyptens hat der Herr ſein Volk wunderbar durch Moſes erlöſt, als man's am wenigſten glaubte und Pharao es durchaus nicht leiden wollte. — Der Meſſias wurde geboren, als der Gottesacker in Israel eine Wüſte war. — Saulus wurde erweckt wider alle Menſchenmei-

mung. — Luther blieb ſieghaft wider alle Menſchenanläufe. — Und der Auferſtehungsruf des Herrn in neuſter Zeit erinnert an Heſekiel 37, an das Wunder, da Gottes Odem die Todtengebeine lebendig macht, während Israel ſpricht: „Unſere Gebeine ſind verdorret, und unſere Hoffnung iſt verloren, und iſt aus mit uns.“

Sehen wir nach allen Seiten keine Hülfe, da iſt gar oft die Hülfe am nächſten; iſt Menſchenhülfe gar aus — wer hat uns an Menſchen gewieſen? „Verflucht iſt der Mann, der ſich auf Menſchen verläßt und hält Fleiſch für ſeinen Arm und mit ſeinem Herzen von dem Herrn weicht“ (Jer. 17). Menſchen ſind im Grunde doch nur ſchwache ohnmächtige Freunde und ſchwache ohnmächtige Feinde. „Ich, Ich bin euer Tröſter; wer biſt du denn, daß du dich vor Menſchen fürchteſt, die doch ſterben, und vor Menſchenkindern, die als Heu verzehret werden?“ (Jeſ. 51). Es kann auch für das Heſſenland die Zeit kommen, da es heißt: „Sie ſind geſtorben die dem Kinde nach dem Leben ſtanden.“ (Matth. 2.) Wider den Heiland erfolgreich ſich aufzulehnen, wird den entſchiedenen Widerſachern ſchwer halten, ſo wir ihnen den Arm halten durch unſer Gebet und treues Zeugniß. Der nivellirende Bureaukratismus aber iſt als ſiegeskräftiger Feind wohl nicht zu fürchten, denn er iſt weder kalt, noch warm, ſondern lau, hat auch keinen Muth, weil kein helles Verheißungswort ihm leuchtet und er für die Negationen und Nullitäten ſeiner Gedanken ſich nicht begeiſtern kann. Binden kann er wohl und ſchinden, aber nicht überwinden. Die Ketten St. Petri und der Kirche löſet der Engel des Herrn und ſchlägt die Hüter des Gefängniſſes mit Blindheit. (Apg. 12.)

Sollte aber langes hartes Gefängniß kommen, Gefahren bis aufs Blut für die Kirche des reinen Worts und Sacraments: ſo ſind Zeiten der Gefahr ſtets die Feuerproben der Wahrheit geweſen. Der Herr wird ſich auch dann nicht unbezeugt laſſen, ſondern vielmehr ſich ganz beſonders bezeugen. Sein Wort lügt nicht: „So du durch's Waſſer geheſt, will ich

bei dir ſein, daß dich die Ströme nicht ſollen erſäufen, und ſo du in das Feuer geheſt, ſollſt du nicht brennen.“ (Jeſ. 43.)

Begreift aber unſer Verſtand nicht, wie das geſchehen, wie die Kirche aus ihren Mühſalen herauskommen ſoll — wer hat uns aufs Verſtehen gewieſen? **Auf's Glauben ſind wir gewieſen; Gott glauben auf's Wort**; unwandelbar glauben; ob wir zur Stunde vielleicht gar nichts verſtehen, gar nicht ſehen, wo es mit ſeiner Führung hinaus will; **glauben wider alle Menſchenvernunft** — das iſt eigentlich erſt **Glaube**, das iſt Gottes Wille und der Gottesmänner Art im alten und neuen Bunde. Und wir Lutheraner haben an Vater Luther ſelbſt in dieſem Stück ein ernſthaft mahnendes Vorbild zu dieſer Zeit, da man auch von Seiten der Gläubigen ſich „zerarbeitet“ in der Menge eigener Gedanken und Wege, und leicht wieder ins Rationaliſiren zurückfällt, nachdem man der ratio doch gründlich den Abſchied gegeben zu haben vermeint. „Der Hund friſſet wieder, was er geſpeiet hat; und die Sau wälzet ſich nach der Schwemme wieder im Koth.“ (2. Petr. 2.) Das ſei ferne! In den Koth der Menſchenfündlein laſſet uns nicht wieder verſinken. Das unergründliche Meer der göttlichen Weisheit, Allmacht und Barmherzigkeit kann ich doch unmöglich in meine winzige Hirnſchale hineinfaſſen. Mit meinen Zwergfüßen kann ich den Wundergängen des ewigen Heilandes nicht nachgehen. Mit meinem Maulwurfsauge kann ich in das helle Sonnenlicht ſeines Welt- und Kirchenregimentes nicht hineinſchauen. Geduld, Demuth und Gebet, Selbſtverleugnung, Harren im Glauben, Treue im Kleinen, Einfalt in summa — das will der Herr haben, und wird uns alsdann auch Großes ſchenken zu ſeiner Zeit, zu ſeiner Stunde, ſo Er in Gnaden ſie uns ſchlagen laſſen will und kann. Und wenn Er uns vorerſt nur Großes im Kleinen ſchauen läßt, ſo ſei Ihm Lob, Preis und Dank gebracht von der kleinen Heerde, die ſeine Verheißung hat. Liegt es in ſeinem Rathſchluß nicht, den hellen Leuchter ſeiner Gnaden allerwärts unter uns aufzurichten,

wendet Er sich vielleicht zu den Heiden, weil die Christenheit sein Licht nicht aufnehmen will — nun wir wissen es nicht; sein Wille geschehe! Aber das wissen wir, daß wir ausharren sollen im Glauben, ob wir Erfolge sehen oder nicht; daß wir treu sein sollen im Bekenntniß und Leben, in guten und bösen Tagen; denn Treue nur verlangt der Herr von seinen Haushaltern, keinen Hausbau, noch weniger einen babylonischen Thurmbau. Das Haus ist gebaut: Seine heilige Kirche. Ausgeziert ist es auch mit dem Gold und Purpur seines Worts und Sacraments. Treue Wächter nur sollen wir sein am Tempel Zions; demüthige Handlanger nur, welche die aus Gottes Hand rein empfangenen Gnadengüter rein ausspenden, getreu bis zum Tode. Dies Alles ist zwar sehr schwer; aber für den Aufrichtigen auch sehr tröstlich. Dabei wird der arme Knecht Gottes doch noch manche mühselige und anfechtungsreiche Stunde haben, wenn er so wenig Theilnahme, so wenig Leben, so viel Tod um sich herum sieht, und in sich selber auch nicht immer Leben und Liebe. „Ich gräme mich, daß mir das Herz verschmachtet; stärke mich nach Deinem Wort. — Wenn Du mein Herz tröstest, so laufe ich den Weg Deiner Gebote.“ (Ps. 119.)

So wollen wir denn laufen in Gottes Namen und Gottes Wort laufen lassen mitten in die Welt hinein. Will sie sich absolut nicht bekehren, nun so soll und muß sie doch das Wort vom Kreuze hören zu einem Zeugniß über sich selbst; das wird sie verklagen und richten am jüngsten Tage. Ihr zeitiger Widerstand darf uns nicht bange machen. Wir wissen ja aus seinem Munde, daß wir Verfolgung und Anfechtung leiden müssen; aber auch, daß die Kirche des reinen Worts und Sacraments nicht untergehen kann, so wenig als Christus stirbt, der in seiner Kirche lebt und wirkt und auch in der Knechtsgestalt mit ihr einherwandelt, fort und fort verworfen und gekreuzigt von den Kindern der Welt, bis sie einst sehen werden, in wen sie gestochen haben.

Der Heiland alſo iſt mit uns, bei uns. Keine Gewalt der Erde, ſelbſt nicht die Pforten der Hölle können die Ewigkeitskräfte des Himmelreichs überwältigen und zerſtören. Die Kirche ſteht und wird beſtehen, ob ſie auch zu Zeiten Noth leide, ihr Leben gedrückt und geknickt werde, ihre Diener geplagt und gejagt. Als Gottes Hütte und Heilsanſtalt auf Erden, als die feſte Burg des Himmels unter Israel iſt ſie unüberwindlich. Sie hat einen hohen Schirmherrn; der Summus episcopus Jesus Christus lebt noch. „Auf Ihn hoffet mein Herz und mir iſt geholfen und mein Herz iſt fröhlich; und ich will Ihm danken mit meinem Liede.“ (Pſ. 28.)

Amen.

Geſchrieben in der heil. Adventszeit 1857.

II.

Die Geſangbuchsreform in Bayern und Pfalz.

Wohl auf! und nimm nun wieder
Dein Saitenſpiel hervor,
O Deutſchland, und ſing Lieder
Im hohen, vollen Chor.
Erhebe dein Gemüthe
Und danke Gott und ſprich:
Herr, Deine Gnad und Güte
Bleibt dennoch ewiglich!

So hat unſer edler, frommer Paul Gerhard einſt geſungen, als den Gräueln des dreißigjährigen Krieges endlich ein Ziel geſetzt war. Und ſo können wir auch heute wieder je mehr und mehr dem lieben Deutſchland zurufen. Der Kampf zwiſchen ſo vielerlei widerſtrebenden Elementen, welche noch auf Hoffnung das Band der äußeren Kirchengemeinſchaft zuſammen-

hält, iſt zwar noch lange nicht zu Ende; aber die alten köſtlichen Lieder werden unſerm lieben deutſchen Volke doch je mehr und mehr wieder, und immer lauterer und kräftiger zurückgegeben; eine Provinz Deutſchlands nach der andern erobert ſich unter Chriſti Siegesfahne die lieben alten Lieder wieder, „Herr, Deine Gnad und Güte bleibt dennoch ewiglich.“ „Die vor Jammer wollten ſterben, ſollen leben für und für!“

In ſolchem Triumphgeſang ſoll es uns auch nicht irren, wenn an vielen Orten „die Kinder des Gefängniſſes“ Zion und ſeine Harfen vergeſſen haben und nun lieber Heu und Stroh, als kräftige Himmelsſpeiſe zur Nahrung begehren. Vielleicht lernen ihrer etliche doch noch unterſcheiden — und ſich ſchämen. Sie rühmen ſich ihrer Bildung, und meinen, ihre Bildung verbiete es ihnen, ſolche alte Lieder aus dem finſtern, zelotiſchen Mittelalter zu ſingen. Aber es ſcheint, ihnen gefällt eben die Muſik klappernder Maſchinen und klingender Geldrollen beſſer. Sonſt, wenn's die Bildung wäre, die ſie ſo wähleriſch macht, dürften ſie nur einen Blick in des deutſchkatholiſirenden Gervinus Geſchichte der poetiſchen Nationalliteratur der Deutſchen werfen und ſehen, welch hohen poetiſchen Werth er den alten, von ihnen ſo herabgeſetzten Kirchenliedern beimißt, dagegen welch geringen den Producten jener Periode, der ſie noch angehören — von Vilmar ganz zu geſchweigen, denn der iſt ja von allen Zeitungsſchreibern einſtimmig oder doch per majora in den Bann gethan und daher ſeine Bücher auf den index librorum prohibitorum geſetzt worden.

O kommt doch wieder, ihr die der Klingklang der falſchberühmten Aufklärung und des Mammonsdienſtes unſrer Zeit verblendet hat, kommt doch wieder zum treuen, lieben Sang der Väter, den Gott der Herr ſelber aus Gnaden ihnen und durch ſie uns Allen geſchenkt hat.

Die vielen und unſchätzbaren hymnologiſchen Arbeiten, die unſre Zeit in dieſer Richtung hervorgebracht hat, haben zuerſt eine praktiſche Anwendung gefunden (abgeſehen von dem Berliner

Gesangbuche von 1829 *), welches, im Reformationsjubeljahre 1817 beschlossen, zwar die Anfänge, aber nur die allererſten Anfänge dieſer Richtung bezeichnet **), und dem ähnlichen badiſchen Gesangbuche von 1836) in dem Elberfelder Gesangbuche von 1855, welches nach den Beſchlüſſen der Synoden von Jülich, Cleve und Berg und der Grafſchaft Mark ausgearbeitet wurde. Noch nicht eigentlich in dieſer Richtung gearbeitet ſind das Danziger Geſangbuch von 1841, das Hamburger von 1843 (unter Leitung des bekannten Hymnologen A. J. Rambach) und das Naſſauiſche Landesgeſangbuch von 1845. Aber im Sinne der Reform gearbeitet ſind die neuen Geſangbücher des Kantons Schaffhauſen in der Schweiz, des Königreichs Würtemberg (von 1841), des Fürſtenthums Minden und der Grafſchaft Ravensberg in Preußen, und des Schweizer Kantons Bern. Auch für Schleſien iſt mir kürzlich ein in dieſem Sinne gearbeiteter Geſangbuchsentwurf in die Hände gekommen, und ebenſo hat Paſtor Crome für die ſ. g. ſeparirte lutheriſche Kirche ein neues gemeinſames Geſangbuch entworfen.

Auch das evangeliſche Bayern iſt nun nicht mehr zurückgeblieben. Sind doch von hier aus viele Arbeiten für die Reſtauration des Kirchenlieds, des Kirchengeſangs und der Liturgie ausgegangen; ich erinnere nur in beiden erſteren Beziehungen an v. Raumer, v. Tucher, Layritz, Krauſold, Wiener, Zahn u. A. Als Bayern in den großen Staatsumwälzungen am Anfange dieſes Jahrhunderts viele früher ſelbſtändige

*) Bearbeitet durch Schleiermacher, Theremin, Neander, Ritſchl, Wilmſen, Brescius, Küſter, Marot und Spilleke.

**) Gegen daſſelbe ſtellte damals Bunſen, der nun mehr und mehr auf ganz andere Bahnen verſchlagen wird, zuerſt in der ev. K. Zeit. vom J. 1830 und dann in ſeinem i. J. 1833 erſchienenen: „Verſuch eines allgem. ev. Geſang- und Gebethuchs zum Kirchen- und Hausgebrauche," (934 Lieder) entſchiedene Kanones für möglichſte Bewahrung des alten Liedertextes auf ꝛc. Von dieſen Grundſätzen iſt er aber ſelber in ſeinem „Allgem. ev. Geſang- u. Gebetbuch, Hamb. 1846" etwas zurückgegangen.

größere und kleinere evangelische Gebiete zugetheilt erhielt, hatten diese Territorien ihre vielen einzelnen Gesangbücher, so Bayreuth, Ansbach, Rothenburg, Augsburg, Nördlingen, Schweinfurt ꝛc. ꝛc., ja z. B. Markbreit, v. Crailsheim, v. d. Tann ꝛc. Sie waren wohl meistens im Sinne jener Zeit zugerichtet, wenigstens die im Gebrauche der Stadtgemeinden; so schon i. J. 1779 für Bayreuth durch Consistorialrath Ellrod in Verbindung mit dem Erlanger Theologen Kirchenrath Dr. Seiler, dann schon i. J. 1781 durch den bekannten Uz und den Consistorialrath und Generalsuperintendenten Junkheim für Ansbach, i. J. 1783 für Nördlingen durch Tröltsch und für Augsburg durch Krauß. An die Stelle dieser vielen Territorialgesangbücher ist dann i. J. 1811 ein gemeinsames „Gesangbuch für die protestantische Kirche des Königreichs Bayern," im Verlag der J. E. v. Seidel'schen Buchhandlung zu Sulzbach, getreten. Wir wollen hier nicht eine ausführliche Schilderung dieses Gesangbuchs geben — es war wie die andern aus jener Periode auch, und was traurig und lächerlich an ihnen ist, ist nun oft genug hervorgehoben worden. Immerhin war es keines von den schlechtesten. Damit soll freilich auch nicht im Mindesten gesagt sein, als wäre eine Reform überflüssig oder gar vom Uebel gewesen! Riethammer hat das große Verdienst, zwanzig unveränderte Lieder Luthers für jenes Gesangbuch gerettet zu haben. — In den wenigen reformirten Gemeinden von Bayern diesseits des Rheines (gegenwärtig nur 9 an der Zahl, mit 2500 bis 3000 Seelen, während die Lutheraner diesseits des Rheines c. 927000 Seelen zählen) war wohl meist das kurpfälzische reformirte Gesangbuch von 1784 im Gebrauche. Dieses stand im Ganzen auf einer Linie mit dem bayrischen Gesangbuche von 1811, in manchen Stücken unter ihm. — In der bayrischen Rheinpfalz endlich waren vor dem Unionsgesangbuche von 1821 sehr viele lutherische und reformirte Territorialgesangbücher jener Gegend im Gebrauche, darunter z. B. vorzüglich das oben erwähnte kurpfälzische reformirte, ferner

das zweibrückiſche, und in den zahlreichen lutheriſchen Land-Pfarreien wohl vorherrſchend das alte ungefälſchte Marburger Geſangbuch, welches noch vielfach unter den Landleuten als ein wohl bewahrter Schatz zu finden iſt — während die meiſten andern im Gebrauche geweſenen Geſangbücher wohl auch bereits von der Aufklärung zerbeſſert worden waren. Nachdem dann i. J. 1818 eine der bodenloſeſten Unionen in der Pfalz geſchloſſen worden war, wurde im J. 1821 auch ein entſprechend bodenloſes Geſangbuch edirt, welches, wie der dann noch hinzugekommene ebenbürtige Katechismus*), gewiß zu den jämmerlichſten Producten jener geiſtesarmen, aber ſo gar nicht „geiſtlich armen" Zeit gehört, und inſofern noch um ein ziemliches unter dem bayriſchen Geſangbuche von 1811 (für das nichtunirte lutheriſche Bayern dieſſeit des Rheines) ſteht. Nicht einmal Luthers: „Ein feſte Burg iſt unſer Gott" hat vor den Augen der Verfaſſer Gnade gefunden, welches Lied allerdings auch ſchon in dem kurpfälziſchen reformirten Geſangbuche von 1784 vermißt wird. Es ſei doch erlaubt, zwei Verſe aus den beiden pfälziſchen Geſangbüchern anzuführen.

So Nr. 600, V. 4:

Es fehlet vielen nicht an Licht,
Des Irrthums Macht zu ſehen,
Jedoch ſie ſcheun die ſchwere Pflicht,
Ihm frei zu widerſtehen.
So bleibet mit Vernunft im Streit
Die Kirchenlehr in Ewigkeit.
Deß lacht der Spötter Jeſu.

Oder Nr. 607, V. 4:

(aus einem Taufliede)

Sei getauft nach Jeſu Wort
Auf des heil'gen Geiſtes Namen,
Daß du ihn an jedem Ort
Ehren ſolleſt, Amen! Amen!
Gottheit, laß dir wohlgefallen
Die Verehrung von uns allen.

*) Dieſer iſt bekanntlich durch die letzte Generalſynode von 1853 durch einen andern erſetzt.

Und aus dem Unionsgesangbuche von 1821 Nr. 262, V. 1:

Des Leibes warten und ihn nähren,
Dies ist, o Schöpfer, meine Pflicht;
Was er bedarf, ihm zu gewähren,
Gebietet mir Dein Unterricht.
O stehe mir mit Weisheit bei,
Daß diese Pflicht mir heilig sei.

Oder aus dem Liede Nr. 210, das viele „gebildete" Pfälzer für das schönste Lied im Gesangbuche halten (oder hielten) V. 1:

Tugend, o wie schön bist du!
Nur durch dich verklärt
Find ich jene wahre Ruh,
Die mein Herz begehrt.

Es leuchtet wohl ein, daß hier eine Reform der Gesangbücher sowohl bei Lutheranern als Reformirten und Unirten höchst nöthig war.

Einer der Ersten, die in Bayern die Liebe zu den älteren Liedern wieder weckten, war Kanne in Erlangen, der i. J. 1818 eine Sammlung solcher herausgab, unter dem Titel: „Auserlesene christliche Lieder von verschiedenen Verfassern. Nebst Luthers Liedern. 2 Thle." Dann folgte Chr. E. K. Göring, damals Pfarrvicar in Ehingen bei Wasserträdingen (nun Pfarrer in Westheim bei Windsheim), mit einer (unvollendeten) weit ausholenden Sammlung: „Kern des deutschen Liederschatzes der christlich-evangelischen Kirche. Dinkelsbühl 1828; in Commission der Raw'schen Buchhandlung in Nürnberg." Ferner gab Prof. v. Raumer eine „Sammlung geistlicher Lieder" Basel 1831 und einen Auszug aus derselben, betitelt: „Geistliche Lieder" heraus. Durch diese und andere Stimmen kam es denn auch so weit, daß schon bei der Generalsynode i. J. 1836 der Antrag auf einen Anhang zum kirchlichen Gesangbuche gestellt wurde. Auch das Oberconsistorium erkannte unter dem 6. März 1837 die Nothwendigkeit an, daß das Gesangbuch verbessert werde, und belobte, unter Aufmunterung zu ähnlichen Arbeiten, eine von den Pfarrern Gademann und Reuter handschrift-

lich vorgelegte „Sammlung guter Lieder zum Gebrauche bei allenfallsiger Verbesserung des kirchlichen Gesangbuchs.“ Dann sammelte der schon erwähnte Göring (damals Pfarrer in Oberndorf bei Schweinfurt) 280 „Auserlesene christliche Kernlieder für Kirche, Schule und Haus,“ bei welchen er einen Mittelweg zwischen der Art v. Raumer's, so gut wie gar nicht zu ändern, und zwischen der bekannten Verwässerungsmethode der Gesangbücher aus dem Ende des 18. und Anfang des 19. Jahrhunderts einzuschlagen suchte. Alle Bemühungen, die Göring anwandte, diese Sammlung um sehr mäßigen Preis in Verkehr und allgemeinen Gebrauch zu setzen, waren damals noch vergeblich; auch das Oberconsistorium wollte seine Sammlung nicht amtlich empfehlen, obwohl es seinen Bemühungen alle Anerkennung zu Theil werden ließ. Auf den nun bevorstehenden Generalsynoden des Jahres 1840 (damals wurden nämlich immer zwei Generalsynoden gleichzeitig gehalten, eine zu Ansbach und eine zu Bayreuth — erst 1849 war die erste vereinigte Synode zu Ansbach, und i. J. 1853 die zweite, welche in Bayreuth abgehalten wurde) sollte die Gesangbuchsangelegenheit gar nicht zur Sprache kommen. Allein Göring fuhr um so eifriger fort, die Sache zu betreiben, indem er namentlich die Schrift herausgab: „Die Gesangbuchsangelegenheit der prot. Kirche in Bayern. Nürnberg 1840, 94 S.“ In dieser Schrift, welche er den beiden Synoden widmete, schlug er namentlich vor, nur 234 Lieder des bisherigen Gesangbuchs (mit 775 Liedern) für immer, theilweise mit bessernden Wiederherstellungen im Texte, andre aber nur noch eine Zeit lang beizubehalten, an die Stelle derselben aber als Anhang die früher schon von ihm gesammelten 280 Lieder treten zu lassen. So kam die Sache doch auf beiden Generalsynoden des Jahres 1840 zur Sprache, namentlich nahmen sich zu Bayreuth die Decane Lehmus in Gräfenberg, Gademann in Michelau, und Redenbacher in Sulzkirchen derselben an. In Bayreuth jedoch beschloß der zur Berathung dieser Angelegenheit niedergesetzte Ausschuß, zur Einführung eines

ganz neuen Geſangbuches ſei die Zeit noch nicht reif; „denn es ſei noch zu kurze Zeit ſeit Einführung des neuen Geſangbuchs verfloſſen, und die gegenwärtige theologiſche Gährung laſſe keine Vereinigung hoffen. Es ſolle daher, jedoch nicht durch eine Commiſſion, von der keine befriedigende Arbeit zu erwarten wäre, ſondern durch einen einzelnen hierzu befähigten Mann der Entwurf eines Anhangs innerhalb Jahresfriſt ausgearbeitet und den Conſiſtorien und Decanaten vorgelegt werden.“ In der Ansbacher Synode aber wurde für ein ganz neues Geſangbuch geſtimmt, aber wegen des Koſtenpunktes die Sache für jetzt noch aufgeſchoben. Im J. 1844 beantragten beide Generalſynoden die Abfaſſung eines ganz neuen Geſangbuchsentwurfs, zu welchem Ende das Oberconſiſtorium im Mai 1845 eine Commiſſion ernannte. Dieſer im J. 1848 im Druck (Sulzbach bei Seidel) erſchienene Entwurf behielt 103 Lieder aus den 772 Liedern des bisherigen Geſangbuchs bei, ſtellte eine ziemliche Anzahl andrer mehr oder weniger aus den Zerbeſſerungen in die urſprüngliche Form zurück, und fügte viele andre bewährte alte Lieder und auch die beſſeren aus den ſpäteren Zeiten bei. Die Inſtruction für jene Commiſſion lautete auf „Herſtellung einer neuen Liederſammlung für den Zweck des öffentlichen Gottesdienſtes und der häuslichen Erbauung, mit Berückſichtigung des gegenwärtig eingeführten Geſangbuchs. Alle Lieder, welche mit dem gemeinſamen Glaubensgrund und Bekenntniß der evangeliſchen Kirche nicht übereinſtimmen, einſeitige Richtungen ausdrücken oder durch ihre Form Anſtoß erregen, ſollten von der Sammlung ausgeſchloſſen bleiben. Dagegen war jedes ächt evangeliſche und poetiſch untadelhafte Lied zur Aufnahme geignet erklärt, welcher Zeitperiode es auch angehören mochte. Vor allen ſollten diejenigen Lieder den Vorzug erhalten, welche den langen Gebrauch und die Werthſchätzung ganzer Provinzen, den kirchlichen Typus und das kirchliche Bedürfniß, für ſich haben. Die Sammlung ſollte ein geſchloſſenes Ganze bilden und dennoch die weſentlichen Stücke der chriſtlichen Glaubens-

und Sittenlehre vollständig umfaſſen. Jedes Lied ſollte nach ſeinem urſprünglichen Texte geprüft werden, und dieſem war, wo ihm nicht ganz erhebliche Bedenken entgegenſtanden, der Vorzug vor allen ſpäteren Veränderungen einzuräumen. Die Aenderungen hatten ſich in der Regel auf einzelne Ausdrücke zu beſchränken: durchgreifendere Umgeſtaltungen ſollten durch Weglaſſung der anſtößigen Verſe oder Lieder vermieden werden. Die Geſammtzahl der Lieder ſollte 600 nicht überſteigen und nicht unter 300 bleiben." So leſen wir im Vorwort zu jenem Geſangbuchsentwurfe von 1848. Ehe der Entwurf in den Druck gegeben wurde, wurde ein Verzeichniß der aufzunehmenden Lieder ꝛc. den kirchlichen Stellen mitgetheilt und die eingelaufenen Gutachten und Beurtheilungen dann von der Commiſſion vielfach berückſichtigt. Nach der durch obige Inſtruction geſetzten Aufgabe beſtrebte ſich die Commiſſion, ein Geſangbuch herzuſtellen, welches die bewährteſten Lieder aus allen Zeiten unſrer Kirche, und zwar, was die älteren betrifft, in einer nach dem Geſchmacke unſrer Zeit leiſe geänderten Form, enthielte — wie ſolches auch aus einer trefflichen Brochüre hervorgeht, welche eines der Commiſſionsmitglieder unter dem Titel: „Die Geſangbuchsfrage in Bayern. Nördlingen, Beck 1848" der auf das Jahr 1848 beſtimmten Generalſynode vorlegte. Jedoch anno 1848, da der Entwurf erſchien, war bekanntlich kein günſtiger Zeitpunkt für kirchliche Reformen. Ueber dem politiſchen Lärm wurde der Entwurf verhältnißmäßig wenig beachtet. Daher konnten auch die Verhandlungen der endlich zu Anfang des Jahres 1849 verſammelten vereinigten Generalſynode zu Ansbach kein eigentliches Reſultat gewinnen. „Nicht ſowohl die Beſchaffenheit des Entwurfs, als die Scheu, in der ohnehin unruhigen Zeit durch einen ſo wichtigen Schritt wie die Einführung eines neuen Geſangbuchs Aufregung zu verurſachen, beſtimmte die Generalſynode zu der gleichwohl mit geringer Mehrheit (64 gegen 60) beſchloſſenen Ablehnung deſſelben. Dagegen begutachtete ſie ihn ausdrücklich zur interimiſtiſchen Einführung, wo eine

Gemeinde ſie wünſchte, und ſprach ſich einſtweilen für eine Reviſion deſſelben aus, ohne jedoch anzugeben, in welchen Stücken und nach welcher Richtung eine ſolche ſtattfinden ſolle." Die Kirchenbehörde forderte nun alle Pfarrämter und geiſtlichen Stellen zu Gutachten über den Entwurf auf, und beauftragte dann den 12. Nov. 1850 die durch neue Mitglieder verſtärkte Commiſſion mit der Reviſion, unter Berückſichtigung der 57 eingelaufenen Gutachten. Die Gutachten, welche übrigens ſich meiſt mehr im Allgemeinen hielten und wenig auf das Einzelne eingingen, zeigten eine ſehr weit auseinandergehende principielle Verſchiedenheit, indem namentlich zwei einander gerade entgegengeſetzte Einwürfe geltend gemacht wurden: von den Einen, der Entwurf enthalte zu viel alte Lieder und ändere ihre alte Form zu wenig; von den Andern aber, er enthalte viel zu viel Ballaſt neuerer Lieder. Beiderlei Kritiker (und auch Koch in ſeiner ſonſt ſo werthvollen Geſchichte des Kirchenlieds und Kirchengeſangs ꝛc. ꝛc. 3. Band 2. Aufl. 1853. 453 S.), haben wohl zu hart geurtheilt. Doch mit Recht beſchloß die Commiſſion, den Freunden des Alten zu Liebe viele an den alten Liedern vorgenommene Aenderungen wieder aufzugeben. Dagegen wurden den Freunden der neueren geiſtlichen Lieder zu Liebe manche alte Lieder wieder ganz geſtrichen und dagegen mehr ſpätere aufgenommen. So wurden von den 540 Liedern des erſten Entwurfs aus verſchiedenen Gründen 93 Lieder wieder weggelaſſen, dagegen aber 126 neue Nummern eingeſtellt, ſo daß alſo nun i. J. 1852 zu Nürnberg in der Sebald'ſchen Officin ein „neuer Entwurf eines Geſangbuchs für die evangeliſch-lutheriſche Kirche in Bayern" mit 573 Liedern im Drucke erſchien. (NB. noch im erſten Entwurfe hieß es, wie im frühern Geſangbuche, auf dem Titel: „für die proteſtantiſche Kirche im Königreiche Bayern dieſſeits des Rheines). Hinſichtlich der Melodien, ihrer Wahl, Vertheilung und Bezeichnung war namentlich eine nothwendig gewordene umfaſſende Berichtigung hergeſtellt worden.

Inzwiſchen waren in Bayern mehrere neue ſehr einflußreiche Schriften in Beziehung auf Kirchenlied und Kirchengeſang erſchienen, durch welche die vorliegende Arbeit und ihre weitere Entwicklung nothwendig ſehr gefördert werden mußte — abgeſehen von den ſchon früher erwähnten und den außerhalb Bayerns erſchienenen Werken. So ſchon 1844: „Kern des deutſchen Kirchenlieds von Dr. Friedrich Layritz (jetzt Pfarrer zu Schwaningen bei Waſſertrübingen), 2 Thle. Nördlingen, Beck, mit beſondrer Hervorhebung der Rückſicht auf den Geſang der Lieder; dann in rein muſikaliſcher Beziehung nach den zuerſt von Becker und Billroth in Leipzig (und noch Früheren) gegebenen Anſtoße: Layritz „CXVII geiſtliche Melodien, meiſt aus dem 16. u. 17. Jahrhundert, in ihren urſprünglichen Rhythmen zum Gebrauch für Schule und Haus zweiſtimmig geſetzt," ſchon 1839. Stadtgerichtsrath Freih. v. Tucher in Nürnberg (jetzt Ob.-Appell.-Gerichtsrath in München): „Schatz des evangel. Kirchengeſangs ꝛc. ꝛc. (zunächſt 42 alte Choräle aus dem 16. und 17. Jahrhundert) Stuttgart 1840, und dann von demſelben eine ähnliche größere Sammlung: „Schatz des evangeliſchen Kirchengeſangs im erſten Jahrhundert der Reformation. Leipzig 1848. 2 Thle." Layritz: „Kern des deutſchen Kirchengeſangs, eine Sammlung von 200 Chorälen, meiſt aus dem 16. u. 17. Jahrhundert, in ihren urſprünglichen Tönen und Rhythmen mit alterthümlicher Harmonie vierſtimmig für Kirche und Haus. Nördlingen 1844" (2. um 130 Choräle vermehrte Auflage 1849). (Unterdeſſen auch in Preußen: v. Winterfeld, Obertribunalrath a. D. in Berlin, nun verſtorben: „Dr. M. Luthers deutſche geiſtliche Lieder nebſt den während ſeines Lebens dazu gebräuchlichen Singweiſen. Leipzig 1840." und: „Der evangeliſche Kirchengeſang und ſein Verhältniß zur Kunſt des Tonſatzes." Leipzig. Thl. I. 1843. II. 1845. III. 1847.) In Bayern hat auch ſchon i. J. 1846 das Oberconſiſtorium 12 rhythmiſche Choräle als Anfang herausgegeben und zur Einführung angeordnet. 1844 erſchien in München

ein rhythmiſches Choralbuch, unter Mitwirkung von Joh. Zahn, J. G. Herzog und Güll von Ortloph herausgegeben, und dann weiterhin ebendaſelbſt ein ſolches von Joh. Zahn für den Männerchor 1847. Pfarrer L. Kraußold in Fürth bei Nürnberg (jetzt Conſ.-Rath in Bayreuth) und Pfarrer Guſt. Ad. Wiener in Kurzenaltheim (nun in Fürth) gaben über ihre und Anderer Beſtrebungen zur Wiedereinführung des alten rhythmiſch-lebendigen urſprünglichen Choralgeſangs in zwei Schriften: „Vom alten proteſt. Choral ꝛc. Fürth 1847" und „Eine Abhandlung über den rhythmiſchen Choralgeſang ꝛc. Nördlingen 1847" Bericht.

Endlich hatte derſelbe Pf. Wiener i. J. 1851 ein vorzügliches „geiſtliches Geſangbuch mit Dr. M. Luthers und andern auserleſenen Liedern nebſt den Singweiſen" Nürnberg bei H. Campe (564 Lieder und als Anhang Caspar Neumanns: Kern aller Gebete) erſcheinen laſſen, welches, durch die Rückſichten eines officiellen Geſangbuches nicht gebunden, allerdings den beiden Entwürfen von 1848 und 1852 vorzuziehen ſein dürfte. Ganz leiſe und unmerklich lindert es manche Härten der alten Lieder, ohne irgend ihrer Kraft und Schönheit zu nahe zu treten, und bewährt in der Auswahl der Lieder aus den verſchiedenen Perioden einen großen kirchlichen Tact und wahre Liberalität und die innigſte Vertrautheit mit dem Schatz des evangeliſchen deutſchen Kirchenliedes; ein treffliches Werk, aus Einem Guſſe, weil von Einem Manne in aller Muße und Liebe ausgearbeitet.

Hierzu kam dann auch noch der bekannte Eiſenacher Entwurf, in 150 Kernliedern bei Cotta in Stuttgart und Augsburg erſchienen. *) (Die am 4. Junius 1852 zu Eiſenach niedergeſetzte Commiſſion beſtand aus Vilmar in Kaſſel, Bähr in

*) „Deutſches Evangeliſches Kirchengeſangbuch. In 150 Kernliedern. (nach Noten). Stuttgart und Augsburg. Buchdruckerei der J. G. Cottaſchen Buchhandlung. 1856." (Mit Vorwort vom 31. Mai 1853 ohne Unterſchrift.)

Karlsruhe, Wackernagel in Elberfeld, Daniel in Halle, Geffken in Hamburg, und für das Muſikaliſche aus dem Freih. v. Tucher und dem Stuttgarter Dr. Faißt.)

Alle dieſe Vorarbeiten nun lagen vor und waren thunlichſt zu berückſichtigen, als im Herbſt 1853 die vereinigte Generalſynode des luth. Bayerns dieſſeits des Rheins in Bayreuth über die Geſangbuchsfrage, wie über andere höchſt wichtige kirchliche Fragen entſcheiden ſollte. Die Synode beſchloß nun einſtimmig oder doch mit immenſer Mehrheit die Annahme des neuen Geſangbuchs, jedoch die endliche Feſtſtellung des Textes und der Auswahl der Lieder deſſelben, nach manchen laut gewordenen Wünſchen ꝛc., dem Oberconſiſtorium vertrauensvoll anheimſtellend, auch unter thunlichſter Berückſichtigung des Eiſenacher Entwurfes.

Dieſer Synode war auch eine anonyme, aber ihren Verfaſſer, den oben mehrerwähnten Pfarrer Göring*) deutlich verrathende Brochüre über die Geſangbuchsſache vorgelegt worden: „Die Geſangbuchs-Frage, wann und wie wird ſie erledigt? Eine hymnologiſch-praktiſche Vorlage zu allgemeiner Verſtändigung und endlicher Vereinbarung. Ein Beitrag zugleich für ein allgemeines Geſangbuch der geſammten deutſchen evangeliſch-lutheriſchen Kirche. Ansbach 1855. C. Junge." 144 S. 8. Schon früher war von demſelben Verfaſſer, eine, wie er klagt, nicht gehörig beachtete kleine Schrift erſchienen: „Die Geſangbuchsangelegenheit der prot. Kirche in Bayern, vom Herausgeber der auserleſenen chriſtl. Kernlieder. Nürnberg, Raw." Seine zweite, mit heiligem Eliaseifer — wenn auch mit unterlaufender menſchlicher Leidenſchaftlichkeit — und ungemeiner Sachkenntniß abgefaßte Schrift hat aber jedenfalls in der endgültig vom k. Oberconſiſtorium feſtgeſtellten Redaction des neuen Geſangbuchs eine genaue, ſehr häufig zuſtimmende Berückſichtigung gefunden, wie eine eingehende Vergleichung des Entwurfs von 1852 und

*) Auch Herausgeber mehrerer geſchätzten asketiſchen Schriften: Krankentroſt, Mitgabe ꝛc.

des definitiven Geſangbuchs von 1854 aufs Deutlichſte erſehen läßt. So finden wir denn, daß von den 123 Liedern, welche der zweite, noch nicht aber der erſte Entwurf hat, meiſt aus der ſpäteren und ſpäteſten Zeit, das nun eingeführte Geſangbuch ſelbſt wieder 69 weggelaſſen hat, ſowie in demſelben andere 40 Lieder fehlen, welche dem erſten und zweiten Entwurf gemeinſam geweſen waren — gleichfalls, wie jene erſteren, faſt ausnahmslos der ſpäteſten Zeit angehörig. Ebenſo ſind die ſchon im zweiten Entwurfe im Vergleich zu dem erſten beſchränkten Aenderungen an dem alten Texte der Lieder auf ein noch viel beſcheideneres Maß zurückgeführt. Der zweite Entwurf hatte 93 Lieder des erſten weggelaſſen; von dieſen hat das definitive Geſangbuch 26 wieder recipirt, darunter 5 des Eiſenacher Kirchengeſangbuchs; ebenſo hat das definitive Geſangbuch 83 Lieder (darunter 16 des Eiſenacher Kirchengeſangbuchs) ganz neu herzugebracht; dieſe neuen Lieder, zuſammengenommen alſo 109, ſind faſt ausnahmslos aus der älteren und älteſten Zeit unſrer Kirche. Von den 150 Eiſenacher Liedern fehlen nur ſechs; die Melodien aber ſtimmen, was doch ſehr dankenswerth iſt, im Eiſenacher Kirchengeſangbuche und in unſerm bayriſchen Geſangbuche völlig zuſammen (nur natürlich mit dem Unterſchiede, daß jenes nur 74, darunter auch 3 zu jenen wenigen bei uns fehlenden Liedern, dieſes aber 183 Melodien zählt — der zweite Entwurf zählte 159). Durch ein Generale des k. Oberconſiſtoriums vom 21. Junius 1854 wurde nun das von Sr. Majeſtät dem Könige genehmigte Geſangbuch zur kirchlichen Einführung nebſt einer Anſprache an die Gemeinden hinausgegeben, natürlich unter Anempfehlung der gehörigen Umſicht; nach Umfluß von drei Jahren, vom Tage des Erlaſſes an, ſolle es allein und ausſchließlich noch in den Kirchen gebraucht werden dürfen. Die billigſte Ausgabe ohne Noten koſtet ungebunden nur 19 Xr., und mit Noten nur 24 Xr.; zudem genehmigte das Miniſterium die Geld-Unterſtützung der Armenpflegen und Kirchenverwaltungen behufs der Einführung des Geſangbuches. Noch am Ende deſſelben Jahres erſchien bei

Bläſing in Erlangen das neue Choralbuch (Preis 2 fl. 24 Kr.), herausgegeben von dem ſchon oben genannten Johannes Zahn, nun Inſpector des Schullehrerſeminars in Altdorf — wie wir ſchon ſagten, ganz übereinſtimmend mit den Melodien des Eiſenacher Kirchengeſangbuchs, nur eben um 100 Melodien, welche ganz in demſelben Stile gehalten ſind, reicher. Auch mit den Melodien des würtembergiſchen Choralbuchs herrſcht nach der Vorrede zu Kochs Geſchichte des Kirchenlieds ꝛc. 4. Band S. VI eine ſehr große und erfreuliche Uebereinſtimmung. Anfang 1850 wurden vom Oberconſiſtorium 40 Lieder dieſes neuen Geſangbuchs feſtgeſetzt, welche in den Schulen vorzugsweiſe gelernt werden ſollen, wobei natürlich die Freiheit der Religionslehrer und Geiſtlichen, noch weitere auszuwählen, nicht beſchränkt wird; in ſämmtlichen Schulen durfte von dort an daher nur noch das neue Geſangbuch gebraucht werden. — Auch wurden nebſt einer Inſtruction zur Einübung der neuen Choräle 50 derſelben beſonders zur Einlernung innerhalb 3 Jahren beſtimmt (zu Ende des Jahres 1855).

So beſitzen wir denn nun, dem Herrn ſei inniger Dank geſagt, ein köſtliches Geſangbuch, welches allen billigen Anforderungen vollkommen entſpricht und, indem es die anerkannt beſten und bewährteſten Stücke aus dem reichen Liederſchatze unſrer Kirche und aus allen Zeiten derſelben enthält, ein unberechenbarer Segen für unſer Volk ſchon jetzt iſt und immer mehr werden wird. Obwohl erſt im Sommer vorigen Jahres die geſetzte dreijährige Friſt umgelaufen iſt, ſo befindet ſich doch, ſoweit wenigſtens Schreiber dieſes immer gehört hat, das neue Geſangbuch ſchon ſeit geraumer Zeit in weitaus den meiſten Stadt- und Landgemeinden im kirchlichen Gebrauche. Nur wenige Gemeinden ſind noch rückſtändig, benützen aber freilich unſre neueſten kirchlichen Bewegungen, um auch dieſes Zeugniß wider ihren Un- oder Halbglauben, ſo es möglich wäre, ſich vom Leibe zu halten. Ja auch in denjenigen vom Nürnberger Proteſtſchwindel und der Commis-voyageur-Religion trunkenen Städten und Städtchen, in welchen daſſelbe ſchon eingeführt

des definitiven Gesangbuchs von 1854 aufs Deutlichste er
läßt. So finden wir denn, daß von den 123 Liedern, w
der zweite, noch nicht aber der erste Entwurf hat, meis
der späteren und spätesten Zeit, das nun eingeführte Gesa
selbst wieder 69 weggelassen hat, sowie in demselben an
Lieder fehlen, welche dem ersten und zweiten Entwurf
sam gewesen waren — gleichfalls, wie jene ersteren, f
nahmslos der spätesten Zeit angehörig. Ebenso sind
im zweiten Entwurfe im Vergleich zu dem ersten be
Aenderungen an dem alten Texte der Lieder auf ein no
scheideneres Maß zurückgeführt. Der zweite Entwurf hat
des ersten weggelassen; von diesen hat das definitive
26 wieder recipirt, darunter 5 des Eisenacher Kirchenge
ebenso hat das definitive Gesangbuch 83 Lieder (dar
Eisenacher Kirchengesangbuchs) ganz neu herzugebrach
Lieder, zusammengenommen also 109, sind fast aus
der älteren und ältesten Zeit unsrer Kirche. Von den
Liedern fehlen nur sechs; die Melodien aber stimm
sehr dankenswerth ist, im Eisenacher Kirchenge
in unserm bayrischen Gesangbuche völlig zusa
türlich mit dem Unterschiede, daß jenes nur 74
3 zu jenen wenigen bei uns fehlenden Liedern,
Melodien zählt — der zweite Entwurf zählte
Generale des k. Oberconsistoriums vom 21. Ju
nun das von Sr. Majestät dem Könige geneh
zur kirchlichen Einführung nebst einer Anspra
den hinausgegeben, natürlich unter Anempfeh
Umsicht; nach Umfluß von drei Jahren, von
an, solle es allein und ausschließlich noch
braucht werden dürfen. Die billigste Ausg
ungebunden nur 19 Xr., und mit Noten
genehmigte das Ministerium die Geld-Un
pflegen und Kirchenverwaltungen behufs
Gesangbuches. Noch am Ende desselbe

machenden Zerbeſſerung wieder in integrum reſtituirt. Untrennbar beigegeben iſt außer den verſchiedenen nöthigen Regiſtern ein trefflicher „Anhang kurzer Gebete, welche ſämmtlich aus Habermanns Gebetbuch genommen ſind, mit Ausnahme des Reiſegebetes und der den Sterbenden in den letzten Zügen vorzuſprechenden Gebete," von denen das erſtere aus dem alten Ansbacher Geſangbuche, die letzteren aus dem alten Nürnberger Geſangbuche genommen ſind. Einen trennbaren (4 Xr. koſtenden) Anhang bildet die neue Gottesdienſtordnung und die altlutheriſche Litanei.

Die wenigen reformirten Gemeinden des dieſſeitigen Bayerns haben ſchon im Jahre 1847 eine treffliche „Sammlung von 150 auserleſenen Kirchenliedern mit vorgedruckten Melodien; herausgegeben von den Pfarrern der beiden evangeliſch-reformirten Gemeinden in Erlangen; Erlangen, Verlag von Theodor Bläſing, 1847" erhalten. Von den 627 Nummern des kurpfälziſchen reformirten Geſangbuchs, welches, wie oben bemerkt, vorher in dieſen Gemeinden üblich zu ſein pflegte, ſind 47 beibehalten, doch waren dieſelben meiſt noch mehr von dem nun ganz oder faſt ganz wiederhergeſtellten Urtexte entfernt als im bayriſchen von 1811. Etwa $^7/_8$ oder $^9/_{10}$ dieſer 150 Lieder finden ſich nun auch in dem neuen lutheriſchen Geſangbuche Bayerns. Im Jahre 1853 iſt eine neue Auflage dieſes reformirten Geſangbuches erſchienen. Ich bin jedoch gegenwärtig leider nicht im Stande, über den Grund der Abweichung dieſer zweiten Auflage von der erſten zu referiren; doch iſt anzunehmen, daß die Abweichung nur eine geringe ſein wird.

Was dann die Geſangbuchsreform in der unirten bayriſchen Rheinpfalz betrifft, ſo hat hier die erſte Anregung der auf den Rath des damaligen Erlanger Profeſſors (nun bekanntlich Conſiſtorialraths in Speyer) Dr. Ebrard von Pfarrer Schiller und Anderen geſtiftete „evangeliſche Verein" gegeben. Dieſer Verein gab nämlich als ſeine „achte Gabe" vor mehreren Jahren „130 geiſtliche Lieder" heraus. Hier finden ſich, wohl meiſt zunächſt aus Wiener's Geſangbuch ausgezogen,

die gediegensten Kernlieder, abgesehen von den allerältesten, und dazu 18 Missionslieder von Alb. Knapp, Chr. Gottl. Barth, Bahnmaier ꝛc., für die in der Rheinpfalz üblichen und immer zahlreicher werdenden Volks- und Missionsfeste. Diese Gabe, erst von Seiten der gläubigen Geistlichen fleißig in den Schulen zum Auswendiglernen benutzt, dann auch noch sogar von der k. Kreisregierung, wie vom Consistorium für die Schulen warm empfohlen, hat gewiß einen sehr großen Segen gestiftet. Auch das Wiener'sche Gesangbuch fand in gläubigen Kreisen einige Verbreitung. So wurde man immer allgemeiner des auch in vielen kirchlichen Zeitungsartikeln und Diöcesansynodal-Anträgen angegriffenen Gesangbuches von 1821 überdrüssig. Auf der Generalsynode vom J. 1853 wollte man, da man schon drei so wichtige Dinge geändert hatte (Katechismus, Bekenntniß, Presbyteriums-Wahlordnung), die Gesangbuchssache noch nicht anrühren, beschloß daher, einer derartigen Eingabe gegenüber, noch keine Gesangbuchs-Commission zu bestimmen. Aber im Synodalbescheide (Dec. 1853) erging dann von allerhöchster Stelle — wenn wir nicht sehr irren — der Auftrag an das k. Consistorium in Speyer, der nächsten Generalsynode des Jahres 1857 den Entwurf eines neuen Gesangbuches zur Annahme vorzulegen. Dieser Entwurf ist nun Ende des Jahres 1856 aus Auftrag des Consist. durch Kranzbühler in Speyer gedruckt und hinausgegeben worden. Er ist, wenn man ihn mit dem bisherigen Gesangbuche vergleicht, gewiß eine unendlich dankenswerthe Gabe. Aber leider kommen auch hier die unseligen Unionsprincipien in's Spiel. Sonst hätte man am allerbesten einfach unser treffliches bayrisches neues Gesangbuch angenommen. Aber es sollte nun eben ein Gesangbuch für die „amalgamirte" Kirche werden. Also ein anderes. Und noch außerdem möglichst viele Lieder von reformirten Dichtern, namentlich von Campe; ja sogar eine theilweise Restauration des altreformirten Psalmengesangs. Doch hiervon unten mehr. Aber bei alledem hätte man doch z. B. auf das Eisenacher

Kirchengeſangbuch mehr Rückſicht nehmen können. Nun aber hat dieſer pfälziſche Geſangbuchsentwurf mit 353 Liedern von den 150 Liedern des Eiſenacher Geſangbuchs 47, ſage ſiebenundvierzig nicht, und darunter viele, für deren Weglaſſung man ſich in der That gar keinen Grund denken kann. Dagegen iſt ſehr anzuerkennen, daß man mit dem früheren Geſangbuche von 1821 ſehr wenig Umſtände gemacht hat. Von den 560 Liedern des letzteren ſind nur 67 im Entwurfe beibehalten worden. Da hat, wie oben zu ſehen, unſer bayriſches Geſangbuch noch ziemlich viel mehr Rückſicht genommen. Und natürlich iſt auch hier wieder ein gut Theil dieſer beibehaltenen 67 Lieder in ſeiner Textreinigung kaum mehr zu erkennen. Die 130 Lieder des evangeliſchen Vereins (ſiehe oben) finden ſich bis auf 22 im Entwurfe wieder — auch hier fehlen übrigens einige, für deren Weglaſſung man ſich keinen Grund denken kann (wie z. B. Seele, geh auf Golgatha ꝛc., von Schmolck; Seele was ermüdſt du dich ꝛc., von Jak. Gabr. Wolf; Such' wer da will ein ander Ziel ꝛc., von Georg Weißel u. a. m.) oder doch keinen guten (wie z. B. das alte: Chriſte, du Lamm Gottes ꝛc.; oder: Es iſt gewißlich an der Zeit ꝛc., von Barth. Ringwaldt). Der Lieder, welche der pfälziſche Entwurf, nicht aber das bayriſche Geſangbuch hat, ſind 127; alſo ſind es 226 Lieder, welche beide gemeinſam haben. Die Lieder, welche das Erlanger reformirte Geſangbuch, aber nicht das lutheriſche neue Geſangbuch Bayerns hat, finden ſich, 7 ausgenommen, auch in dem pfälziſchen Entwurfe; und wiederum hat dieſer Entwurf 5 Lieder des bayriſchen luth. Geſangbuchs nicht, die doch auch das Erlanger reformirte Geſangbuch hat, wo man ſich alſo doppelt wundern muß, daß nicht mehr Rückſicht genommen wurde (es ſind die Lieder: Auf auf ihr Reichsgenoſſen, von Riſt; Dies iſt die Nacht da mir erſchienen, von Nachtenhöfer; Vor des Himmels Thron, von Sam. Marot; Wär' Gott nicht mit uns dieſe Zeit, von Luther; Wohl dem, der den Herren ſcheuet, von Paul Gerhard).

Ehe wir nun zu einer eingehenderen Betrachtung und Vergleichung dieſer drei bayriſchen Geſangbücher uns wenden, ſeien noch einige allgemeinere Notizen mitgetheilt. Einmal hinſichtlich des bayriſchen Geſangbuches: daß, wie es in Bezug auf die Notizen über die Liederdichter ſchon zum Geſangbuche von 1811 ein mit großem Fleiße zuſammengeſtelltes Buch von Jmm. Löffler (damaligem erſten Diakon in Rothenburg a. d. T. und noch gegenwärtig zweitem Pfarrer daſelbſt) gab (Sulzbach 1819), ſo auch zum neuen Geſangbuche bereits zwei ſolche Schriften erſchienen ſind. Die erſte kürzere, von Decan Adler in Gräfenberg verfaßt, iſt betitelt: „Lebensnachrichten über die Verfaſſer der Lieder in dem Geſangbuche für die evangeliſch-lutheriſche Kirche in Bayern nebſt Bibelſtellen zur Begründung der Lieder aus der heiligen Schrift. Nürnberg 1854, Sebaldſche Officin" (61 Seiten); das andere, weit reichhaltigere, mit großem Fleiße und ſichtlicher Liebe verfaßte Büchlein hat den damaligen reformirten Pfarrer zu Nürnberg, Joh. Petr. Kindler, der zuletzt noch in die pfälziſche unirte Kirche überſiedelte und dort vor einem Jahre als Pfarrer zu Miefeld (zwiſchen Landau und Karlsruhe) ſtarb, zum Verfaſſer, und iſt betitelt: „Hülfsbuch zum Geſangbuche für die ev.-luth. Kirche in Bayern von ꝛc. ꝛc. Nördlingen, Beck, 1855" (192 Seiten); hier findet ſich auch ein Versregiſter und eine Menge ſehr praktiſcher Indices. — Hinſichtlich des Eiſenacher deutſchen evangeliſchen Kirchengeſangbuches aber ſei noch dies bemerkt, daß das Wiener'ſche Geſangbuch (mit 564 Liedern), das doch ſchon 1851 erſchienen, auf jenes keine Rückſicht nehmen konnte, von den 150 Liedern deſſelben nur 17 nicht hat, was gewiß beiden zur Bewährung dient. Was das Verhältniß des Wiener'ſchen Geſangbuchs zu unſerm neuen bayriſchen betrifft, ſo hat Wiener 152 Lieder, die das letztere nicht hat, ſie haben alſo beide 408 Lieder mit einander gemein.

2.

Wenn wir nun diese drei neuen bayrischen Gesangbücher einer näheren Betrachtung unterwerfen, so wollen wir diese Betrachtung in die drei Theile zerfällen: 1) Auswahl der Lieder, 2) äußere Anordnung, 3) Textrecension.

1) Auswahl der Lieder.

Hier taucht vor allen Dingen die Frage auf: sollen bloß oder fast bloß alte classische Lieder unsrer Kirche berücksichtigt werden? oder auch die Lieder aus späterer Zeit? oder soll man die ersteren hintansetzen und ganz vorzüglich in den Liederdichtern der neueren und neuesten Zeit nach solchen Liedern suchen, die für ein Gesangbuch der Neuzeit passen? Wir haben schon gesehen, daß namentlich auch in diesem Punkte die Verschiedenheit der zwei Entwürfe und des nunmehrigen definitiven Textes unsers bayrischen Gesangbuches unter einander beruht. Das Gesangbuch hat jetzt Lieder aus allen Zeiten unsrer Kirche, doch wiegen mit Recht die älteren vor. Mit vollster Wahrheit sagt in dieser Beziehung, zur Beantwortung dieser Frage, die Ansprache unsrer Oberkirchenbehörde vom 8. November 1856 (aus Veranlassung der neuesten kirchlichen Bewegungen erlassen): „Fast überflüssig erscheint es, zu sagen, welche Bedeutung das geistliche Lied zu allen Zeiten, von den Tagen der Apostel bis auf uns herab, für die Gemeinde Christi gehabt habe. Unsre Kirche, die man vor andern als „die singende Kirche" bezeichnet hat, weiß es, wie aus täglicher Erfahrung, so aus den Blättern der Geschichte. Dies Zeugniß ihres Lebens, wie sie es im Liede durch die verschiedenen Jahrhunderte hindurch bestätigt hat, muß die Kirche sich unverkümmert erhalten. Sie muß auch hier dem Hausvater gleich sein, der aus seinem Schatze „Altes und Neues" hervorholt."

„Auch hierin aber hat die Kirche ihre bestimmten Grenzen. Sie kann nicht nach Belieben aus Altem und Neuem heraus-

wählen. Das erſte Geſetz iſt, daß ſie nichts anerkenne, was dem Bekenntniß ihres Glaubens nicht gemäß iſt. Das zweite iſt, daß ſie die Geſchichte befrage, welche Lieder denn von Alters her der Gemeinde werth und lieb und eine Kraft des Troſtes waren, und welche in ſpäterer Zeit mit innerer Berechtigung Gemeindelieder in dieſem Sinne geworden ſind. Darnach ſcheidet ſie aus dem Alten, wie aus dem Neuen mit Sicherheit aus und meidet Willkür. Daß es leichter ſei, bei älteren Liedern dieſe Grenze innezuhalten, liegt in der Natur der Sache. Neueres wird erſt in längerem Verlaufe nachweisbares Kirchengut. Daher ſtammt das Vorwiegen älterer Lieder.“ Und weiterhin leſen wir dort: „Wenn Zierden der deutſchen Literatur, wie Herder und ſo viele Andere, den Werth der alten Lieder zu ſchätzen wußten, ſo kann man darnach freilich nicht verlangen, daß es auch Andere thun. Denn dazu gehört tiefere Bildung, Sprachkenntniß, Verſtändniß wahrhaft dichteriſcher Schönheit, und dieſe Güter liegen nicht auf der Straße, um von Jedermann gefunden zu werden. Wer will z. B. ſelbſt nur über den Reim urtheilen, wenn er nicht zuerſt weiß, welch ein Unterſchied zwiſchen dem Reimgeſetz älterer und neuerer Zeit beſteht? Was aber Allen nahe liegt oder doch nahe liegen ſollte, das iſt die Kenntniß unſrer deutſchen Bibelſprache verglichen mit dem Liede, und die Schriftwahrheit gehalten an das Lied. Das iſt die Kenntniß, welche z. B. dem ſchlichten Landmann die alten Lieder werth macht, während die üble Verbildung Anderer mit dem Mangel an Kenntniß nach dieſen beiden Seiten hin geſtraft wird. Man ärgert ſich am Inhalt und ſchiebt die Form vor; man richtet die Form, und verſteht nicht die Bedeutung, die man an dieſem Nationalſchatz deutſcher Sprachentfaltung und vielſeitigſter Verſenkung in den Reichthum der göttlichen Offenbarung hat.“

„Aber nach einer Seite hin, nach jener, welche die Form betrifft, iſt zu helfen, und das Geſangbuch legt kein Hinderniß in den Weg. Es iſt genug, vielleicht mehr denn genug darin

geboten, was auch der an Verſtändniß und Bildung Schwächſte tragen kann. Die Geiſtlichen werden auch hierin ermahnt, nicht ſtarke Speiſe Denen zuzumuthen, welche ihr nicht gewachſen ſind, kein Mittel der Schonung und der Geduld unverſucht zu laſſen, ſtatt Aergerniß zu geben, weil auch hier, wie überall in der Darreichung des Guten gilt, weislich zu theilen und dahin zu ſorgen, daß es zur Erbauung je nach Bedürfniß und Verſtändniß diene."

Nach dieſen gewiß gefunden Grundſätzen iſt unſer neues Geſangbuch gearbeitet; darum iſt es den Einen eine ſo große Freude, ein ſo reicher Segensſchatz; darum aber auch den Andern ein ſo verhaßtes Ding, obwohl, wie die Anſprache ſo richtig ſagt, genug, ja vielleicht mehr als genug darin geboten iſt, was auch die Schwächſten tragen können. Weder das neue reformirte Geſangbuch, noch das Eiſenacher deutſch-evangeliſche Kirchengeſangbuch haben in dieſer Beziehung ſo viele Rückſicht genommen. Das ſind jene Lieder, von denen Hengſtenberg, der ſonſt zugiebt, dieſes Geſangbuch ſtehe „auf der Höhe der Zeit," ſagt, ſie ſeien „wirklich wie hereingeſchneit." Aber jene Leute ſind eben zu einem guten Theile vor Uebermuth des neunzehnten Jahrhunderts völlig blind und taub und bei aller erträumten Selbſtändigkeit und Autoritätsfreiheit mehr in Abhängigkeit von ihren Zeitungsſchreibern als das geringſte einfältige Bäuerlein von ſeinem Pfarrer und ſeinem Evangelium. — Nur in einem Stücke kommt der pfälziſche Entwurf derlei Wünſchen vielleicht etwas näher: er hat nämlich von den allerälteſten Liedern nur wenige, dagegen neben der überwiegenden Zahl der Lieder aus der mittleren Zeit mehr als unſer Geſangbuch Lieder im Ton eines Terſteegen, Campe ꝛc., und aus der allerneueſten Zeit, von Alb. Knapp, Barth, Bahnmaier ꝛc., ſowie die 14 Pſalmenübertragungen (eine von Lobwaſſer und 13 ohne Angabe des Verfaſſers, aber offenbar aus der allerneueſten Zeit). — Bei der Auswahl der Lieder kommt auch die doppelte Rückſicht in Betracht, daß das Geſangbuch einmal

Kirchengesangbuch sein, dann aber doch auch der häuslichen und Privaterbauung dienen soll. — Zuletzt kommt freilich wieder Alles bei der Auswahl auf das auswählende Subject und dessen Geschmack an. So ist es ja bekannt, welche große Differenzen hier auch unter den Hymnologen selbst herrschen (z. B. unter denen, welche den Eisenacher Entwurf zusammenzustellen hatten). Daher muß denn auch das Urtheil in dieser Beziehung ein sehr vorsichtiges und gelindes sein, und jeder Beurtheilung liegt die Gefahr sehr nahe, eben ihren subjectiven Geschmack zum allgemeinen Kanon zu erheben.

Die Grundsätze, welche in dieser Beziehung bei Abfassung des pfälzischen Entwurfes maaßgebend waren, legt uns die Vorrede desselben Seite I bis X auseinander. Da wird von vorn herein die Forderung aufgestellt, „1) daß das Gesangbuch seinem Inhalte nach dem evangelischen Glauben und Bekenntnisse entsprechen müsse, und 2) daß die in demselben enthaltenen Lieder wirklich hymnologisch, d. h. poetisch und singbar sein müssen.“ Dann wird in Kürze gezeigt, wie wenig das bisher eingeführte Gesangbuch vielfach dieser Doppelforderung entspreche, und auf den Vorgang vieler andrer Provinzen deutscher Zunge hingewiesen, deren neue Gesangbücher zwar natürlich in der Auswahl und Recension der Lieder hier und da von einander abwichen, aber doch alle im Wesentlichen dem gleichen Princip folgten: „die classischen Kirchenlieder aus jeder Epoche der deutsch-evangelischen Kirche in ihr Recht wieder einzusetzen und dem praktischen Gebrauche der Gemeinden zurückzugeben.“ Dann werden speciell hinsichtlich der Wahl der Lieder folgende drei Grundsätze aufgestellt: „1) Was alt ist, soll nicht, weil es alt ist, aufgenommen, noch weniger aber, weil es alt ist, verworfen werden, sondern was classisch ist und darum nicht veraltet, sondern immer jung bleibt, das soll, sei es der Zeit nach älter oder jünger, Aufnahme finden.“ 2) „Daß ein Lied seinem Inhalte nach mit dem evangelischen Glauben übereinstimmen müsse, versteht sich von selbst. Es muß aber auch

praktiſch ſein. Bloße gereimte Proſa findet ſich hin und wieder auch ſchon in ältern Liedern; man merkt es ſolchen Liedern an, daß ſie von dem Verſtande conſtruirt und förmlich nach einer Dispoſition (wie eine Predigt) ausgearbeitet ſind. Z. B. Paul Gerhard's: „Du biſt ein Menſch, das weißt du wohl"; Joh. Heermann's: „Jeſu, der du wollen büßen." Solche Lieder müſſen billig neben beſſeren, kräftigeren Liedern gleichen Inhaltes zurückſtehen. Keineswegs aber durfte die didaktiſche Poeſie als ſolche ganz ausgeſchloſſen werden." Dieſer Kanon von den nach dem Verſtande conſtruirten Liedern dürfte denn doch nicht ſo recht zutreffen. Wer kann leugnen, daß z. B. obiges Lied Joh. Heermann's: „Jeſu, der du wollen büßen" ꝛc. trotz ſeiner äußerlich allerdings verſtandesmäßigen Conſtruction doch in der That voll von den allerpoetiſcheſten Gedanken iſt? Nicht minder das in den Entwurf ſelbſt als Nr. 41 aufgenommene ſchöne Freylinghauſen'ſche Weihnachtslied: „Ein Kind iſt uns geboren heut", obwohl es von V. 4—9 ganz genau nach den Jeſ. 9, 6 aufgeführten Namen: Wunderbar, Rath, Kraft ꝛc. disponirt iſt. Ebenſo Nr. 191 das Lied von Craſſelius: „Heil'ger Jeſu, Heil'gungsquelle"; oder auch Nr. 236 von Laurentii: „O Menſch wie iſt dein Herz beſtellt" (nach dem Gleichniß vom vierfachen Ackerfeld disponirt).

Ueberhaupt möchte ich hier einen andern Kanon aus der oben (S. 41) ſchon kurz beſprochenen in vieler Beziehung trefflichen anonymen Brochüre von Göring: „Die Geſangbuchsfrage, wann und wie wird ſie erledigt? Ansbach 1853" S. 94 f. anführen. Da wundert ſich der Verfaſſer, bei Gelegenheit der Beſprechung des Liedes des Entwurfes und nun auch des Geſangbuchs von Caspar Neumann: „Mein Gott, nun iſt es wieder Morgen" ꝛc., daß ſo viele gute und bewährte Privat- und öffentliche Geſangbücher (v. Raumer, Bunſen, Stier, Layritz, Cunz, das Würtemb., Lübeck., Minden-Ravensbergiſche) dieſes Lied nicht aufgenommen haben. Da fährt denn d. V.

in seinem eigenthümlichen Style fort: „War es ihnen zu prosaisch? oder war irgend ein selbstgemachter Liederkanon die Abhaltung? Dieses Lied gehört, so prosaisch es ist, gleichwohl in ein allgemeines Gesangbuch der deutschen evangel.-lutherischen Kirche, — allen desfallsigen Theorien zu nah oder fern geredet. — Und wenn dies mit einem Kanon und Princip erhärtet werden muß, so stelle ich den praktischen Kanon auf (abstrahirt aus allen, die Sache und den Zweck vollenden und nicht in Formen mehr behangenen und befangenen Gesangbüchern): „„Zwar ist Fülle der Poesie (oder Dessen, was gerade als Poesie gilt, oder gelten mag) nicht immer hinlänglich, um ein Lied christlichen Inhalts zu einem Kirchen- und Gesangbuchs- (Gemeinde-) Lied zu erheben und zu empfehlen, wohl aber kann auch bei Mangel an Poesie ein christliches Kernlied, namentlich Gebetslied, doch als Kirchengesangbuchslied gelten und unverwerflich forterhalten werden, wenn es besonders in die Volksliturgie übergegangen ist. Kerngehalt in einem Liede, auch von nüchterner biblisch-christlicher Einfalt mit correcter Ausdrucksweise und das volksliturgische Element kann den Mangel an Poesie ersetzen, nicht aber Fülle der Poesie (und am wenigsten Schwulst bei incorrecter Ausdrucksweise!) kann den Kerngehalt und liturgischen Ton- und Nachdruck ersetzen, der schlechterdings nichts Gemachtes ist noch sein darf und kann, sondern rein und frei etwas Gegebenes ist!““ — Behalten wir also getrost das kernschöne und volksgute „„Mein Gott, nun ist es wieder Morgen““ bei, um eben damit seiner Sorgen desto baß los zu werden ..... dieses wenigstens unserer Landeskirche, in deren früheren Special- und Provinzial-Gesangbüchern es sich schon von seiner ersten Gesangbuchsaufnahme an findet, heimische, volksliturgische Morgensegen-Gebetlied.“

Gegen den ersten Theil dieses wohl ganz richtigen Göringschen Kanons (daß nämlich nicht alle selbst poetischen Lieder auch

chriſtlichen Inhalts darum ſofort als Kirchen- und Geſangbuchslieder dienen können) ſcheint der pfälziſche Entwurf beſonders in vielen der mitgetheilten Pſalmenbearbeitungen, und auch in manchen eingeſtellten Liedern von Campe ꝛc. und von Dichtern der neueſten Zeit verſtoßen zu haben; gegen den zweiten Theil dieſes Kanons aber (daß nämlich ein bibliſch und kirchlich lauteres volksmäßiges Lied voll chriſtlicher Einfalt, aber auch ohne ſonderlichen poetiſchen Schwung nicht zu verachten ſei) ſtreitet es, daß z. B. von Caspar Neumann, deſſen Lieder eben meiſt ganz das bezeichnete Gepräge tragen und darum ganz gewiß dem ſchlichten Volk mit die allerverehrteſten ſind, auch nicht ein einziges Lied mitgetheilt iſt. Dagegen haben das neue bayriſche und das Wiener'ſche Geſangbuch von dieſem Breslauer Profeſſor und Hauptpaſtor (zur zweiten ſchleſiſchen Schule zu rechnen, geb. 1648, † 1715) die kindlich frommen, kräftig volksmäßigen Lieder: O Gott, von dem wir Alles haben ꝛc., Herr, du haſt für alle Sünder ꝛc., Gottes und Marien Sohn ꝛc., Mein Gott, nun iſt es wieder Morgen ꝛc., Herr es iſt von meinem Leben ꝛc., Nun bricht die finſtre Nacht herein ꝛc.; ferner hat das bayriſche Geſangbuch allein von ihm: Großer Gott von alten Zeiten ꝛc. und: Mach, Herr, Ein Herz aus den zweien ꝛc.; und Wiener allein: Jeſu, der du Thor und Riegel ꝛc., welches kindliche Oſterlied Schreiber dieſes im bayriſchen Geſangbuch ungern vermißt. Caspar Neumann's Lieder dürften wohl ſo recht lutheriſche Lieder ſein. Vielleicht iſt auch dies ein Grund, warum die Bearbeiter des pfälziſchen Entwurfes und auch des Erlanger reformirten Geſangbuches ſie ihrem Geſchmacke fremd gefunden und darum gänzlich verſchmäht haben, während doch im bayriſchen und im Wiener'ſchen Geſangbuche ſie ziemlich reichlich vertreten ſind. Zu verwundern aber iſt, daß das Eiſenacher allgemeine Geſangbuch auch kein Lied von Caspar Neumann hat; freilich hat ſich daſſelbe einen ſehr beſchränkten Umfang beſtimmt.

Doch wir kehren zu den in der Vorrede des pfälziſchen Ge-

ſangbuchsentwurfs aufgeſtellten Grundſätzen hinſichtlich der Auswahl der Lieder zurück. Der dritte iſt der, daß auf gegebene Verhältniſſe Rückſicht genommen werden müſſe; ſo hier auf das bisher in der Pfalz eingeführte Geſangbuch, auf die oben erwähnten „130 Lieder" des evangeliſchen Vereins, auf die frühere Geſchichte der evangeliſchen Pfalz in hymnologiſcher Beziehung, endlich auf die Singbarkeit, obwohl dieſe Rückſicht nicht ſo ſehr vorwiegen dürfe, daß ſonſt claſſiſche Lieder durch ſie verdrängt würden, indem das Geſangbuch ja auch zur häuslichen Erbauung, auch zum bloßen Leſen, dienen ſolle. Wir wollen hier, nachdem wir das Verhältniß dieſes Entwurfs zum früheren Geſangbuch und den „130 Liedern" ſchon im erſten Theile (S. 45 ff.) angegeben haben, noch bei der hiſtoriſchen Rückſicht etwas verweilen. „Dieſe Rückſicht", äußert ſich die erwähnte Vorrede S. VIII., „beſtimmte die Kirchenbehörde, vornehmlich von dem Pfälzer (Grünſtädter) lutheriſchen Liederdichter Pfeil eine Anzahl von Liedern aufzunehmen, welche theilweiſe nicht zu den bedeutendſten gehören, immerhin aber ächt poetiſch und erbaulich ſind. Andrerſeits ſah man ſich durch die Erwägung, daß in den ehemaligen reformirten Kirchen der Pfalz die Lobwaſſer'ſchen Pſalmen geſungen worden ſind, bewogen, einige der ſchönſten Pſalmen, jedoch in neuer, beſſerer Bearbeitung oder Ueberarbeitung des Textes, aufzunehmen, insbeſondere ſolche, deren Melodieen auch im deutſchen Kirchenliede eingebürgert ſind. Einzelne derſelben, die ſich weniger zum Gemeindegeſang eignen, würden wenigſtens von den (hin und wieder auch auf dem Lande beſtehenden) kirchlichen Geſangvereinen bei Feſten geſungen werden können (z. B. der 110te)." Der Reichsfrei- und Pannerherr Chriſtoph Karl Ludwig von Pfeil, den Koch einen frommen Staatsmann und Freund Bengels nennt, ſteht nun freilich in ziemlich geringem Zuſammenhange mit der Pfalz. Er iſt nur zu Grünſtadt im Leiningiſchen am 20. Jan. 1712 geboren; ſein Vater, den er ſchon im 10. Lebensjahre verlor, wird bei ſeinem Tode als würtembergiſcher Oberhof-

gerichtsaſſeſſor bezeichnet. Da er ſeine Mutter gleichfalls, ſchon im 2. Jahre, durch den Tod verloren hatte, kam der verwaiſte Knabe zu Verwandten in Magdeburg, ſtudirte ſpäter in Halle und Tübingen, wurde dann bald würtembergiſcher Legationsſecretair in Regensburg, hierauf ſtieg er von Amt zu Amt in Stuttgart (von 1737—1763), und endlich brachte er die letzten 21 Jahre ſeines Lebens, immer noch mit neuen Ehren überhäuft, auf ſeinem Reichsrittergut Druffſtädten bei Crailsheim im Ansbachiſchen (jetzt k. würtembergiſch) *) zu, wo er am 14. Febr. 1784 einen ſehr ſeligen Chriſtentod ſtarb. Er hat ungemein viele Lieder gedichtet, von welchen in neuerer Zeit Knak (Evangel. Herzensgeſänge. Berlin 1850) und Teichmann (Chriſtlicher Hausſchatz ꝛc. ꝛc. Stuttgart 1852) einen Theil wieder herausgegeben haben. Der A. Knapp'ſche Liederſchatz enthält in 2. Ausg. 26 ſeiner Lieder. Er (Pfeil) ſelbſt urtheilt von ſeinen Liedern ſehr beſcheiden, ſtellt aber die älteren um ſo höher. Dieſer Mann war es allerdings wohl werth, daß etwas von ihm in das neue pfälziſche Geſangbuch aufgenommen wurde (obwohl ſein Zuſammenhang mit der Pfalz ein ſehr loſer war, wie wir nun geſehen haben). Doch von denjenigen 8 Liedern Pfeils, welche Koch a. a. O. „köſtliche Perlen" nennt, giebt der pfälziſche Entwurf nur eines, welches auch unſer bayriſches Geſangbuch und das Wiener'ſche hat, nämlich: Betgemeine, heil'ge dich ꝛc. Wiener hat ſonſt keines (das Erlanger reformirte Geſangbuch überhaupt gar keines); das bayriſche aber hat ſonſt noch von ihm das eine (welches auch zu den 8 von Koch empfohlenen gehört und zugleich das einzige iſt, welches das neue würtembergiſche Geſangbuch hat), das ſchöne Hausſtandslied: Wohl einem Haus, wo Jeſus Chriſt ꝛc., welches Pfeil aus glücklichſter und geheiligteſter Erfahrung ſingen konnte. Gerade dies Lied hat der pfälziſche Entwurf nicht, ſondern ſtatt deſſen neben dem oben ſchon erwähn-

*) Nahe bei dem bayriſchen Dinkelbühl.

ten noch 4 weniger bedeutende. Dagegen wären allenfalls zwei andere Männer zu nennen, die wirklich in der Pfalz wenigstens längere Zeit gelebt und gewirkt haben, und von denen zwei Lieder in manche bewährte Gesangbücher Aufnahme gefunden haben. Es sind dieses Martin Günther und Joh. Ad. Haßlocher. Von Martin Günther meldet uns Koch a. a. O. 2. Bd. S. 424 Folgendes: „M. G., ein Candidat der Theologie zu Dresden, welcher 1721 als lutherischer Prediger nach Klingenmünster und Godramstein in der Kurpfalz kam und von Val. Löscher, dem Superintendenten an der Kreuzkirche zu Dresden, seines besondern Vertrauens und nähern Umgangs gewürdigt wurde. Er hat zu dessen Predigtpostille, welche 1720 unter dem Titel: „Uebung der Gottseligkeit" erschien, die etliche sechzig Lieder, welche sich hier am Schluß einer jeden Predigt befinden und von welchen Löscher in der Vorrede sagt, daß sie alle ein ungenannter Verfasser gemacht habe, gedichtet. Im J. 1720 *) hatte er auch zu Dresden eine Sammlung seiner geistlichen Poesieen herausgegeben unter dem Titel: „„Gottgeweihter Spiele des Herzens erste Eröffnung."" Seine Lieder, besonders die zu Löschers Postille, gehören zu den bessern ihrer Zeit, namentlich: Herr Gott, du bist von Ewigkeit ꝛc., Lobt Gott mit vollem Schalle ꝛc. oder: Lobt Gott, den Gott der Stärke ꝛc., und: Wie lieblich ist es in der Stille ꝛc." Das erste der drei hier empfohlenen Lieder finden wir auch (als das einzige von diesem Dichter aufgenommene) im neuen bayrischen und im Wiener'schen Gesangbuche. Der pfälzische Entwurf aber hat gar keines, hier seinem mit Recht aufgestellten Grundsatze, auf die hymnologische Geschichte der Pfalz Rücksicht zu nehmen, untreu. — Was ferner Joh. Ad. Haßlocher betrifft, so wissen wir von diesem, daß er (geb. 1641, † 1726) ein geborner Speyerer war; sein Vater war in Speyer Oberhospitalpfleger und Rathsherr. Der Sohn war zuerst Diako-

*) Mithin kann die Angabe des neuen bayrischen Gesangbuchs unter obigem Liede Nr. 251: „Martin Günther, geb. 1720" nicht richtig sein.

nus, dann Pfarrer in dem elsässischen Weißenburg, später Pastor an der Augustinerkirche zu Speyer; 1689 kam er als Superintendent ꝛc. nach Weilburg in Nassau, wo er starb. Sein Lied: „Du sagst, ich bin ein Christ" ꝛc., das, in freilich sehr veränderter Gestalt, zu den besseren und daher gar oft gesungenen Liedern unsers früheren Gesangbuches gehörte (das jetzige hat es nicht mehr), wäre in seiner ganz oder fast durchgängig ursprünglichen Gestalt, wie sie das Wiener'sche Gesangbuch Nr. 386 (16 Verse) hat, wohl werth, wenigstens in ein pfälzisches Gesangbuch aufgenommen zu werden. Es ist dies Lied nach Joh. Arnd's wahrem Christenthum, 2. Buch, 4. Cap. §. 5. gedichtet. Auch das würtembergische Gesangbuch von 1841 hat es als Nr. 403, freilich mit vielen, dort gewöhnlichen Aenderungen (doch hinsichtlich einiger Lesarten zu vergleichen). Das pfälzische Unionsgesangbuch von 1821, sowie auch das kurpfälzische reformirte Gesangbuch von 1784 hatten es nicht. Es gehört zu jenen vorhin besprochenen zwar prosaischen, aber sehr volksmäßigen Liedern.

Was aber die im pfälzischen Gesangbuchsentwurfe versuchte Restauration des altreformirten Psalmengesangs betrifft, so dürfte dieselbe schwerlich durchdringen. Hat man sie doch auch in den reformirten Kirchen unsers Wissens meist fast ganz fallen lassen, z. B. im Erlanger reformirten Gesangbuche und schon im kurpfälzischen reformirten Gesangbuche von 1784. Freilich soll eben für die „amalgamirte Kirche" auch dieses reformirte Stück gerettet werden. Aber warum jetzt diese doch immer etwas eintönigen und gemachten Uebertragungen singen, wo man eine Menge viel lieblicherer und angemessenerer geistlicher Lieder besitzt, und dazu auch Freiheit genug, sie, und nicht ausschließlich Psalmen zu singen? „Die Psalmen stehen in der Bibel," hat mit Recht ein Freund gesagt. Freie Ueberarbeitungen der Psalmen, aus innerstem Herzensdrang hervorgeflossen, wie Luther's: Aus tiefer Noth schrei ich zu dir ꝛc. nach Psalm 130, oder sein: Ein feste Burg ist unser Gott ꝛc. nach Ps. 46,

wird Niemand verſchmähen; aber dieſe Pſalmenüberarbeitungen, ſo ſchön manche zu leſen ſind, dürfen nach unſrer Meinung nicht ſo manchem bewährten alten Kirchenliede, das um ihretwillen ausfallen muß, den Raum wegnehmen. Was ſoll z. B. neben Luther's kräftigem: Aus tiefer Noth ſchrei' ich zu dir ꝛc. nach dem 130. Pſalm (Entw. Nr. 96) noch die beſondere Bearbeitung des 130. Pſalms Nr. 145: Aus meines Jammers Grunde ꝛc.? Und neben ſo lebensfriſchen Dichtungen, wie z. B. Herrnſchmidts: Lobe den Herrn, o meine Seele ꝛc. (nach dem 146. Pſalm) können die ſtudirten Pſalmenüberarbeitungen des pfälz. Entwurfs eben doch nicht aufkommen. Doch es giebt auch andere nach Pſalmen gedichtete Lieder der älteren Zeit, mit denen einzelne Pſalmenbearbeitungen des pfälz. Entwurfs eher einen Vergleich aushalten: aber dann haben jene immer noch den Vorzug des kirchlich Bewährten, dieſe die Unſicherheit des Neuen. Der Entwurf enthält aber folgende 14 Pſalmenbearbeitungen: a) nach Lobwaſſer: Pſ. 118: Dankſaget nun und lobt ꝛc.; b) ohne Angabe des Ueberarbeiters (der aber leicht zu errathen ſein dürfte): Pſ. 25: Ach in meinen ſchweren Banden ꝛc., Pſ. 32: O ſelig der, dem Gott in ſeinem Leben ꝛc., Pſ. 38: Straf mich nicht in Deinem Grimme ꝛc., Pſ. 42: Wie nach einer Waſſerquelle ꝛc., Pſ. 51: Barmherzigkeit, o Herr, Barmherzigkeit ꝛc., Pſ. 84: Wie lieblich iſt, Herr Zebaoth ꝛc., Pſ. 90: Herr, du warſt unſre Zuflucht aller Orten ꝛc., Pſ. 91: Wer unter'm Schirm des Höchſten ruht ꝛc., Pſ. 103: Auf, Seele, laß des Herren Lob erklingen ꝛc., Pſ. 110: Zu meinem Herren hat der Herr geſprochen ꝛc., Pſ. 126: Wenn Gott einſt löſen wird und wenden ꝛc., Pſ. 130: Aus meines Jammers Grunde ꝛc.; c) mit der Angabe: Aus dem Erlanger reformirten Geſangbuch von 1853: Pſ. 158: Wohl dem, der allerwegen ꝛc.

Wir fragen nun weiter: Welche Lieder ſind in den in Rede ſtehenden Geſangbüchern zur Aufnahme gekommen? welche Frage wir freilich nicht in's Einzelnſte aus-

ſpinnen wollen, was für die Leſer wohl ermüdend wäre; aber doch ſoll dieſe Frage ſo weit beantwortet werden, als es zur Charakteriſirung der Sammlungen dienlich iſt.

Machen wir den Anfang, wie billig, mit Dr. Martin Luther, ſo hat von ſeinen 36 oder 37 Liedern das bayr. Geſangbuch 28, das Erlanger ref. Geſangbuch 7, der pfälz. Entw. 11, das Wiener'ſche G.-B. 28, das Eiſenacher allg. G.-B. 20. Dieſe fünf Geſangbücher gemeinſam haben nämlich folgende: Gelobet ſeiſt du, Jeſu Chriſt ꝛc., Ein feſte Burg iſt unſer Gott ꝛc., Aus tiefer Noth ſchrei ich zu dir ꝛc., und: Erhalt uns, Herr, bei deinem Wort ꝛc. — Das erſtere und die letzten drei obiger Geſangbücher haben gemeinſam folgende Lutherlieder: Chriſt lag in Todesbanden ꝛc., Komm heil'ger Geiſt, Herre Gott ꝛc., Nun freut euch, lieben Chriſten g'mein ꝛc., Ach Gott vom Himmel ſieh darein ꝛc. und: Mitten wir im Leben ſind ꝛc. — Die erſten vier obigen Geſangbücher haben gemein: Vom Himmel hoch da komm ich her ꝛc., Jeſus Chriſtus, unſer Heiland, der den Tod überwand ꝛc. — Alle ohne den pfälz. Entw. haben: Wär Gott nicht mit uns dieſe Zeit ꝛc. — Das bayriſche, Wiener'ſche und Eiſenach'ſche Geſangbuch ſind einig in folgenden: Herr Gott, dich loben wir ꝛc., Vater unſer im Himmelreich ꝛc., Vom Himmel kam der Engel Schaar ꝛc., Mit Fried und Freud ich fahr' dahin ꝛc., Nun bitten wir den heiligen Geiſt ꝛc., Gott der Vater wohn' uns bei ꝛc., Wir glauben All' an Einen Gott, Schöpfer ꝛc., Es woll' uns Gott genädig ſein ꝛc., und: Verleih uns Frieden gnädiglich ꝛc. — Bloß das bayriſche und Wiener'ſche Geſangbuch: Jeſaja dem Propheten das geſchah ꝛc., Chriſt unſer Herr zum Jordan kam ꝛc., Jeſus Chriſtus, unſer Heiland, der von uns ꝛc., Gott ſei gelobet und gebenedeiet ꝛc., Dies ſind die heil'gen zehn Gebot ꝛc., und: Wohl dem, der in Gotts Furchte ſteht ꝛc. — Endlich bloß das Wiener'ſche Geſangbuch hat: Nun komm der Heiden Heiland ꝛc., Was fürchtſt du Feind Herodes ſehr ꝛc., und: Chriſtum wir ſollen loben ſchon ꝛc.

Sonſt haben von Liedern der alten Kirche das bayr., Elſen. und Wiener'ſche Geſangbuch: Chriſt iſt erſtanden ꝛc., ferner das bayriſche und Wiener'ſche Geſangbuch: Komm heil'ger Geiſt, o Schöpfer du ꝛc. und: Chriſt fuhr gen Himmel ꝛc.; dann das Eiſ. und W.'ſche: der Tag der iſt ſo freudenreich ꝛc. und: Nun ſinget und ſeid froh ꝛc.; endlich bloß das Eiſ.'ſche Geſangbuch hat von ſolchen Liedern der alten Kirche: Da Chriſtus geboren war ꝛc. und: Komm Heldenheiland, Löſegeld ꝛc. Von den böhmiſchen Brüdern finden wir im bayr., Eiſ. und W.'ſchen: Chriſtus iſt erſtanden ꝛc.; nur im bayr. und W.'ſchen: Gelobt ſei Gott im höchſten Thron ꝛc., Aus tiefer Noth laßt uns zu Gott ꝛc. und: Die Nacht iſt kommen ꝛc. und noch eines bloß bei Wiener; ferner ebendaher unter dem Namen von Michael Weiß oder Weiſſe (1531) im bayr., Eiſ. und W.'ſchen Geſangbuch und im pfälz. Entw.: Nun laßt uns den Leib begraben ꝛc., und im bayer. und Eiſ.'ſchen: O hilf Chriſte ꝛc.; endlich ebendaher unter dem Namen von Joh. Horn (1540) im bayr. und Wiener'ſchen Geſangbuche: Gottes Sohn iſt kommen ꝛc.

Sonſt finden wir aus der Zeit der Reformatoren von 1517—1560 oder von Luther bis Barth. Ringwaldt folgende fünf Lieder einſtimmig in den fünf verglichenen Geſangbüchern: Es iſt das Heil uns kommen her ꝛc. von Paul Speratus; Was mein Gott will, das g'ſcheh allzeit (für deſſen hie und da, namentlich auch von Wackernagel in ſeinem Kirchenlied bezweifelte Abfaſſung durch Markgraf Albrecht Alcibiades von Brandenburg-Culmbach auch Koch ſich ausſpricht); dann: Allein Gott in der Höh ſei Ehr, und: O Lamm Gottes unſchuldig ꝛc. von Nik. Decius; und Allein zu dir, Herr Jeſu Chriſt ꝛc. von Schneeſing. Das bayr. und W.'ſche Geſangbuch haben das hiſtoriſche Lied des Landsmannes, des Nürnberger Rathsſchreibers Lazarus Spengler: Durch Adams Fall iſt ganz verderbt ꝛc. Da iſt es zu verwundern, daß unſer liebes bayriſches Geſangbuch nicht auch des berühmten Nürnberger Schuhmachers und Dichters Hans Sachs kindlich

frommes Lied: Warum betrübst du dich mein Herz ꝛc. aufgenommen hat, zumal es (wie Wiener) das Eisenach'sche allgem. Gesangbuch und z. B. auch das alte Ansbacher Gesangbuch hat. Ein gar schönes Passions-Lied aus dieser oder der nächstfolgenden Zeit (ohne Angabe des Verfassers), welches wir in unserem neuen Gesangbuche nicht finden, hat Wiener Nr. 77: Wenn ich gedenk, Herr Jesu Christ ꝛc. Im pfälzischen Entwurfe finden sich auch sonst manche bekannte Lieder aus jener Zeit nicht (freilich hat sich derselbe auf eine Gesammtzahl von nur 353 Liedern beschränkt — wahrscheinlich um die Anschaffung und also Einführung zu erleichtern), z. B. das ächte Gebetslied von Paul Speratus: Ich ruf zu dir, Herr Jesu Christ ꝛc., welches sich doch auch im Eisenachschen allgem. Kirchengesangbuche findet. — Wenn das Lied: Wie's Gott gefällt, so g'fällt's mir auch ꝛc. wirklich, wie man gewöhnlich annimmt, Johann Friedrich den Großmüthigen von Sachsen, den edlen Bekenner, zum Verfasser hat, so hat Wiener gewiß Recht gethan, dies Lied, ihm zum Andenken, in das Gesangbuch einzustellen (das bayr., das Eisen., das Erl. ref. und der pfälz. Entw. haben es nicht); aber auch wenn es, wie Koch mit Wackernagel in seinem Kirchenlied meint, von Ambrosius Blaurer († 1567) herrührt, wäre es um seines so überaus fröhlichen Gottvertrauens willen der Aufnahme werth. — Von liturgischen Versen vermissen wir im pfälzischen Entwurf namentlich: Christe, du Lamm Gottes ꝛc. und: Schaffe in mir Gott ein reines Herze (beide unsrer neuen bayrischen Abendmahlsliturgie einverleibt).

Aus der Zeit der Schüler der Reformatoren und ihrer Lehrstreitigkeiten (1560—1618) von Barth. Ringwaldt bis Joh. Heermann finden wir folgende 8 Lieder allen fünf verglichenen Gesangbüchern gemeinsam: Laß mich Dein sein und bleiben ꝛc., von Nik. Selnecker (unserm Landsmanne, von Hersbruck bei Nürnberg); Herzlich lieb hab ich Dich ꝛc. von Schalling (geb. in Straßburg, zuletzt Prediger in Nürnberg an der nun wieder kathol. Marienkirche, und zwar in der nun längst

wieder kathol. Oberpfalz zu Amberg und Vilseck); Ach Gott und Herr, wie groß und schwer ꝛc. von Rutilius; Wie schön leucht't uns der Morgenstern ꝛc. und: Wachet auf, ruft uns die Stimme ꝛc. von Phil. Nicolai; Valet will ich dir geben ꝛc. von Val. Herberger; Wir danken dir, Herr Jesu Christ, daß du für uns gestorben bist ꝛc. von Christoph Vischer; und: Das alte Jahr vergangen ist ꝛc. von Joh. Steuerlein. Im bayrischen Gesangbuche und im pfälz. Entwurfe sähen wir aus dieser Zeit gar gerne die bei Wiener stehenden: O Jesu süß, wer Dein gedenkt ꝛc. von Martin Moller (nach dem jubilus St. Bernhardi); Ich hab mein Sach' Gott heimgestellt ꝛc. von dem Lindauer Bürgermeistersohn, nachmaligem Professor, Pastor am Münster und Conventspräses zu Straßburg, Johann Pappus (geb. 1549, † 1610) — zumal dies Lied, verändert, im früheren bayrischen Gesangbuche von 1811 zu finden war, und im alten Ansbacher Gesangbuche; und das herrliche Bittlied um ein seliges Ende von Barth. Ringwaldt (welches auch z. B. das alte Ansbacher Gesangbuch enthält): Herr Jesu Christ, ich weiß gar wohl ꝛc. — Im pfälzischen Entwurfe fragt man hier erstaunt (wie schon oben erwähnt) nach dem doch schon in den „130 Liedern" vorkommenden classischen Gerichtslied von Barth. Ringwaldt (welches auch das Eisenacher Kirchengesangbuch hat, ohne übrigens einen Verfasser zu nennen — siehe hierüber noch weiter unten): Es ist gewißlich an der Zeit ꝛc.; auch nach dem herrlichen Beichtliede desselben: Herr Jesu Christ, du höchstes Gut, du Brunnquell aller Gnaden, sieh doch ꝛc.; oder nach dem ähnlich anfangenden (auch vom Eisenacher allg. Kirchengesangbuche mitgetheilten) Abendmahlsliede ohne bekannten Verfasser: Herr Jesu Christ, du höchstes Gut, du Brunnquell aller Gnaden, wir kommen ꝛc.; ferner nach: O Jesu Christ, meins Lebens Licht ꝛc., von Martin Behemb; auch um Melanchthons Andenken zu ehren (auf den sich ja die pfälzische Kirche so viel zu Gute thun will) nach dem nach Melanchthons: Nil sum, nulla miser novit solatia von Joh. Leon

…de: Ich armer Menſch doch gar

…ährigen Krieges (1618
… Gerhard, finden
…s verglichenen Ge-
…, Herzliebſter Jeſu ꝛc.
…n Johann Heermann;
…on Heinr. Held; In allen
…emming; O Traurigkeit, o
…t, du Donnerwort ꝛc., von Jo-
…einer Gnade ꝛc., von Joſua Steg-
…melfahrt allein ꝛc., von dem Augs-
…urger) Prediger Joſua Wegelin; Wenn
…anken ꝛc., und: O Tod, wo iſt dein Sta-
…uſtus Geſenius; Liebſter Jeſu, wir ſind
…c., von Tobias Clausnitzer, Paſtor prim.
… von Parkſtein und Weiden in der Oberpfalz;
…, du hochgebaute Stadt, eines der herrlichſten Lieder
Schatz unſrer Kirche, von dem Coburger Gymnaſial-
…r Joh. Matthäus Meyfart (ſpäter Profeſſor der Theo-
…e zu Erfurt) mit einer der ſchönſten Melodien ausgeſtattet
…en dem gleichzeitigen Coburger Capellmeiſter Melchior Franck;
Nun danket Alle Gott ꝛc., von Mart. Rinckart: Verzage nicht,
du Häuflein klein, ꝛc., Guſtav Adolphs „Feldliedlein," wahr-
ſcheinlich von ſeinem Feldprediger Jakob Fabricius; Macht
hoch die Thür, die Thür macht weit, von Georg Weiſſel;
und: Gott des Himmels und der Erden ꝛc., von Heinrich
Albert.

Aus dieſer Periode würden noch zwei Lieder von Johann Heermann unſerm Geſangbuch zur Zierde gereicht haben: nämlich das liebliche, herzliche Lied der Heilandsliebe (welches außer Wiener auch der pfälz. Entwurf bietet und welches auch unſer erſter Entwurf von 1848 gehabt hatte): O Jeſu, Jeſu, Gottes Sohn ꝛc., und das aus ſchwerer Anfechtung der Seele

heraus gesungene (welches außer Wiener auch z. B. das alte Ansbacher Gesangbuch hat): Treuer Gott, ich muß dir klagen ꝛc. Auch entbehrt sowohl unser bayrisches Gesangbuch als der pfälz. Entw. das erschütternde Passionslied von unbekanntem Verfasser: Wenn ich gedenk, Herr Jesu Christ ꝛc. und das schöne Abendmahlslied (bei Wiener und im alten Ansb. Gesangbuche) von Joh. Rist: Du Lebensbrod, Herr Jesu Christ ꝛc. Von landeskirchlichem Interesse wäre das Lied des würtemb. Gesangbuchs von 1841 Nr. 473: O süßes Wort, das Jesus spricht ꝛc. gewesen, denn es ist von Johann Höfel, geb. 1600 zu Uffenheim, † 1683 als Consulent in Schweinfurt (auch für Castell und Rothenburg), einem äußerst wohlthätigen frommen Manne jener Zeit.

Der pfälzische Entwurf bietet hier vor den andern ein schönes Lied von Albert: Einen guten Kampf hab' ich gekämpfet ꝛc.

Gar manches Lied unsers theuren bayrischen Gesangbuches aus dieser Zeit vermissen wir im pfälzischen Entwurfe und gäben nicht leicht eines her; doch empfehlen wir die nähere Vergleichung den Pfälzern selbst (um nicht zu ausführlich zu werden) und nennen hier nur diejenigen derselben, welche doch auch das Eisenacher allg. Kirchengesangbuch aufweist: Frühmorgens da die Sonn aufgeht ꝛc., von Joh. Heermann; Auf, auf, ihr Reichgenossen ꝛc., von Joh. Rist; Mach's mit mir, Gott, nach deiner Güt' ꝛc., von J. H. Schein; Christus der ist mein Leben ꝛc., von Simon Graf (?); und das schöne Eingangs- (Advents-) Lied des Eisen. allg. Kirchengesangbuchs von Valentin Thilo: Mit Ernst, ihr Menschenkinder ꝛc. Auffallend ist auch, warum Weissel's Lied: Such wer da will ꝛc., das doch die „130 Lieder" enthalten hatten, im pfälzischen Entwurfe weggeblieben ist.

Wir kommen nun zu dem großen Paul Gerhard. In allen fünf von uns hier verglichenen Gesangbüchern finden wir von ihm 9 Lieder, nämlich: Wie soll ich Dich empfangen ꝛc.,

Befiehl du deine Wege ꝛc., Wir ſingen dir, Immanuel ꝛc., Warum ſollt ich mich denn grämen ꝛc., Nun laßt uns geh'n und treten ꝛc., O Haupt voll Blut und Wunden ꝛc., O Welt ſieh hier dein Leben ꝛc., Iſt Gott für mich, ſo trete ꝛc. und: Sollt' ich meinen Gott ꝛc. In allen außer im Erl. reform. Geſangbuche ſtehen: Nun danket all und bringet ꝛc., Ich ſinge Dir ꝛc., Gieb dich zufrieden ꝛc., Ein Lämmlein geht ꝛc., und: Ich bin ein Gaſt auf Erden ꝛc. In allen außer im Eiſen. allg. Kirchengeſangbuche finden wir: Nun ruhen alle Wälder ꝛc., und: Wach auf, mein Herz und ſinge ꝛc. In allen außer bei Wiener: Zeuch ein zu meinen Thoren ꝛc. Das bayr., Wiener'ſche G. und der pfälz. Entwurf haben: Der Herr, der aller Enden ꝛc., Schwing dich auf zu deinem Gott ꝛc. und: Die güld'ne Sonne ꝛc. Das bayriſche und Wiener'ſche: Fröhlich ſoll mein Herze ꝛc., Sei mir tauſendmal gegrüßet ꝛc., O du allerſüßte Freude ꝛc., Ich weiß mein Gott ꝛc., Gott Vater, ſende ꝛc., Wohl dem Menſchen, der nicht ꝛc., Lobet den Herren Alle ꝛc., Der du kannſt nichts als gütig ſein ꝛc., und: Du biſt zwar mein ꝛc. Das bayriſche und das Erl. reform.: Wohl dem, der den Herren ſcheuet ꝛc. Endlich bloß das bayriſche: Du meine Seele ſinge ꝛc. (ein herrliches Lied nebſt köſtlicher Melodie, welches wohl weitere Verbreitung verdiente), Ich hab in Gottes Herz und Sinn ꝛc., Wie ſchön iſt's doch ꝛc., Herr, ich bitte dich, erwähle ꝛc., Gott Lob! nun iſt erſchollen ꝛc. (das majeſtätiſche Lied zur Feier des weſtphäliſchen Friedens) und: Herr, der du vormals haſt dein Land ꝛc. Wiener hat noch 5 andre Lieder von Gerhard, namentlich auch die zwei gar ſchönen: Ich, der ich oft in tiefes Leid ꝛc. und: O Jeſu Chriſt, mein ſchönſtes Licht ꝛc. (auch im alten Ansb. Geſangbuch und in unſerm erſten Entwurfe von 1848). Auch der pfälziſche Entwurf hat wieder zwei Gerhardslieder, die die andern nicht haben, die wir ihm aber nicht ſtreichen wollen: das liebliche Sommerlied: Geh aus mein Herz und ſuche Freud (hinſichtlich deſſen man ſtreiten kann, ob es in ein kirchl. Geſangbuch gehört oder nicht) und das ſchöne

Troſtlied für die Armen (auch die armen Pfarrer): Nicht ſo traurig, nicht ſo ſehr ꝛc.

Von Paul Gerhard's Zeitgenoſſen finden ſich folgende 10 Lieder in allen fünf Sammlungen: Herr Jeſu Chriſt, dich zu uns wend ꝛc., von Herzog Wilhelm II. von Sachſen-Weimar; Wer nur den lieben Gott läßt walten ꝛc., von Georg Neumark; Meinen Jeſum laß ich nicht ꝛc., von Keymann; Schmücke dich, o liebe Seele ꝛc. und: Jeſu, meine Freude ꝛc. von Johann Franck; Jeſu, meines Lebens Leben ꝛc. und: Ach wundergroßer Siegesheld ꝛc. von Homburg; Alle Menſchen müſſen ſterben ꝛc. von Luiſe Henriette, Kurfürſtin von Brandenburg, der Gattin des großen Kurfürſten. Wiener, der pfälz. Entwurf und das Erl. reform. Geſangbuch haben hier ein ſchönes, dem bayriſchen Geſangbuche fehlendes Lied zur Einweihung einer Kirche, von Hans v. Aſſig (1650—1694): Dreifaltig heilig großer Gott ꝛc. Dem pfälz. Entwurfe wünſchten wir wieder manch köſtliches Lied unſres Geſangbuchs aus dieſer Periode, nennen aber auch hier wieder um der Kürze willen nur die, welche doch auch das Eiſenachiſche allg. Kirchengeſangbuch hat: Herr Jeſu, Licht der Heiden ꝛc., von Joh. Franck; Nun jauchzet all ihr Frommen ꝛc., von Schirmer; Herr öffne mir die Herzensthür ꝛc., und: Nun kommt das neue Kirchenjahr ꝛc., von Joh. Olearius (und zugleich dem pfälz. Entw. und dem bayr. Geſangbuch das ſchöne Lied deſſelben: „Wenn dich Unglück hat betreten ꝛc.); Ihr Chriſten auserkoren ꝛc., vom Georg Werner; und: Alles iſt an Gottes Segen ꝛc., ohne bekannten Verfaſſer. Auch der berühmte Staatsmann und Geſchichtsſchreiber Veit Ludwig von Seckendorf, unſer Landsmann, iſt in unſerm und dem Wiener'ſchen Geſangbuche mit einem ſchönen Liede der Sterbensbereitſchaft: Liebſter Jeſu, ſoll es ſein ꝛc., vertreten.

Von unſern Landleuten, den Nürnberger Dichtern vom Blumenorden, als Sigmund von Birken, Wegleiter*),

*) Profeſſor und Diakonus in Altdorf.

Sim. Bornmeiſter, Franz Joachim Burmeiſter, Joh. Chriſtian Arnſchwanger, welche ſonſt einer allgemeineren Verbreitung ſich nicht erfreuen, hat unſer bayr. Geſangbuch mit Recht einige Lieder aufgenommen (wie auch Wiener); zwei hat auch der pfälz. Entwurf. Da derſelbe gar kein Lied für das Kirchweihfeſt bietet (und es wird doch ſchwerlich gut ſein, dieſes für das Volksleben auf dem Lande ſo einflußreiche Feſt ganz ſeines urſprünglich kirchlichen Charakters zu entkleiden), ſo wäre hier etwa Arnſchwanger's (geb. 1625, † 1696) vom bayriſchen und Wiener'ſchen Geſangbuche mitgetheilte Lied: Kommt her ihr Chriſten voller Freud ꝛc., zu empfehlen.

Was die geiſtlichen Dichter der zweiten ſchleſiſchen Schule, mit myſtiſcher Färbung, und ſonſtige Zeitgenoſſen ähnlicher Richtung betrifft, ſo iſt es zuvörderſt ſehr auffallend, daß Wiener von den herrlichen Liedern des Angelus Sileſius (Johann Scheffler) nur eines mittheilt, nämlich: O du Liebe meiner Liebe ꝛc. (auch im bayr. Geſangbuche und im pfälz. Entwurfe); des Angelus ſpätere Polemik gegen unſre Kirche kann ſeinen Liedern an Schönheit nichts benehmen, zumal auch erſt zu ermitteln wäre, ob die ſonſt von unſern Geſangbüchern mitgetheilten Lieder dieſes Dichters nicht noch aus der Zeit herrühren, da er noch unſrer Kirche angehörte. Die vier andern von uns verglichenen Sammlungen haben einſtimmig von ihm: Mir nach, ſpricht Chriſtus, unſer Held ꝛc.; die andern drei ohne das Eiſenacher allg. Kirchengeſangbuch: Ich will dich lieben, meine Stärke ꝛc. (im bayr. Geſangbuche mit einer der ſchönſten Melodien, von 1738); ferner haben unſer bayr. Geſangbuch und der pfälz. Entwurf gemeinſam: Liebe, die du mich zum Bilde ꝛc.; bloß das bayriſche hat: Ich danke dir für deinen Tod ꝛc. und: Auf, Chriſtenmenſch, auf, auf zum Streit! ꝛc.; der pfälz. Entwurf hat noch: Großer König, den ich ehre ꝛc.

Aus den dieſer Richtung und Zeit angehörenden Liedern finden wir in allen fünf Geſangbüchern nur: Wer weiß, wie

nahe mir mein Ende ꝛc. von Aemilie Juliane von Schwarzburg Rudolstadt. Von dem auffallenden Mangel der Casp. Neumann'schen Lieder im pfälz. Entwurfe war schon oben die Rede. Von dem Gesichtspunkte aus, daß im Gesangbuche dem evangelischen Volke zugleich eine möglichst vollständige thatsächliche Geschichte des Lebens seiner Kirche gegeben sein soll, wäre im bayr. Gesangbuche und pfälz. Entwurfe das von Wiener mitgetheilte Lied von Joh. Arnd: O Vater unser Gott! es ist ꝛc. (vom Gebet) zu empfehlen gewesen. Eine Zierde beider Bücher wäre auch das bei Wiener hier sich vorfindende liebliche Jesuslied ohne bekannten Verfasser: Jesus schwebt mir in Gedanken ꝛc.

Von Philipp Jakob Spener, der zwar gewiß, ohne es zu wollen, viel zur Zerstörung der guten alten kirchlichen Ordnungen beigetragen, aber denn doch in andrer Beziehung ein unbestreitbares Verdienst um unsre Kirche sich erworben hat (auch selbst von der Union als einer die äußeren Ordnungen und namentlich das Bekenntniß antastenden und umgestaltenden nichts hat wissen wollen, obwohl ihn jetzt die Unionsmänner gern als den Ihrigen proclamiren) — von Philipp Jakob Spener hat das bayr. und das Wiener'sche Gesangbuch das schöne Sterbelied: So komm, geliebte Todesstund ꝛc. Wiener hat außerdem noch ein schönes Osterlied von ihm: Nun ist auferstanden ꝛc. Schon aus dem oben bei Johann Arnd erwähnten geschichtlichen Beweggrunde sollte der pfälz. Entwurf doch auch eines oder das andre dieser Lieder bieten. Das Eisenachische allg. Kirchengesangbuch hat natürlich bei seiner Anlage keines. Von Spener's Schüler Johann Casp. Schade zu Berlin, der schon, über den Meister hinausgehend, die bestehenden kirchlichen Ordnungen antastete, indem er aus Gewissensbedenken sich weigerte, die Privatbeichte ferner zu halten und den buchstäblich „der Eifer um das Haus des Herrn verzehrte" (geb. 1666, † 1698), hat allein unser bayr. Gesangbuch das schöne Lied der Ergebung: Meine Seel' ist stille ꝛc. Es ist merkwürdig zu sehen, wie damals

Schade's Beſeitigung der Privatbeichte noch größeren Rumor im Volke Berlins erregte, als heutzutage die Verſuche, ſie nur wieder möglich, nicht einmal obligatoriſch zu machen, im Volke unſrer bayriſchen evangeliſchen Städte! Wo eben den ſatten Kindern dieſer Welt ein Gewiſſensernſt entgegentritt, da wird's ihnen unheimlich, er mag nun dieſe oder jene Geſtalt haben, und dann geht es wie bei dem Apoſtel Paulus in Epheſus Apſtgeſch. 19, 32: „Etliche ſchrieen ſonſt, Etliche ein Anders, und war die Gemeine irre, und der mehrere Theil wußte nicht, warum ſie zuſammengekommen waren." — Aber eine öffentliche Rüge verdient es, daß der ſonſt ſo fleißige und treffliche Koch in ſeiner Geſchichte des Kirchenliedes ꝛc. bei der Erzählung von Schade's Biographie ſich bei Gelegenheit obiger Vorgänge conſtant des Ausdrucks „Ohrenbeichte" ſtatt Privatbeichte bedient. Ein Theologe ſollte doch beſſer unterſcheiden können als Zeitungsſchreiber. Aus der Spener'ſchen Schule finden ſich in allen fünf verglichenen Geſangbüchern folgende 4 Lieder: Sei Lob und Ehr dem höchſten Gut ꝛc., von Joh. Jak. Schütz; Was Gott thut, das iſt wohlgethan ꝛc., von Sam. Rodigaſt; Wach auf, mein Herz, die Nacht iſt hin ꝛc., von Laurentius Laurentii, und: Mache dich mein Geiſt bereit ꝛc., von Joh. Burchard Freyſtein. Die vier übrigen ohne das Eiſenacher allg. Kirchengeſangbuch haben: Seelenbräutigam ꝛc., von Adam Dreſe, und: Halt im Gedächtniß Jeſum Chriſt ꝛc., von Cyriakus Günther. Von Joh. Ad. Haßlocher war ſchon oben die Rede. In dieſe Zeit fällt auch das bekannte Abendlied von Joh. Friedr. Hertzog: Nun ſich der Tag geendet hat ꝛc., mit ſeiner ſchönen Melodie, welches das bayr. und das Wiener'ſche Geſangbuch und der pfälz. Entwurf haben. Hierzu giebt unſer bayr. Geſangbuch mit Recht ein landeskirchliches Gegenſtück, nämlich das von Joh. Friedr. Möckhel (geb. in Culmbach 1661, † 1729), zuletzt Pfarrer in Steppoch und Limbach im Egloffſteiniſchen (bei Bamberg) auf Verlangen eines Adeligen gedichtete Morgenlied: Nun ſich die Nacht geendet

Sonſt haben von Liedern der alten Kirche das bayr., Elſen. und Wiener'ſche Geſangbuch: Chriſt iſt erſtanden ꝛc., ferner das bayriſche und Wiener'ſche Geſangbuch: Komm heil'ger Geiſt, o Schöpfer du ꝛc. und: Chriſt fuhr gen Himmel ꝛc.; dann das Eiſ. und W.'ſche: der Tag der iſt ſo freudenreich ꝛc. und: Nun ſinget und ſeid froh ꝛc.; endlich bloß das Eiſ.'ſche Geſangbuch hat von ſolchen Liedern der alten Kirche: Da Chriſtus geboren war ꝛc. und: Komm Heldenheiland, Löſegeld ꝛc. Von den böhmiſchen Brüdern finden wir im bayr., Eiſ. und W.'ſchen: Chriſtus iſt erſtanden ꝛc.; nur im bayr. und W.'ſchen: Gelobt ſei Gott im höchſten Thron ꝛc., Aus tiefer Noth laßt uns zu Gott ꝛc. und: Die Nacht iſt kommen ꝛc. und noch eines bloß bei Wiener; ferner ebendaher unter dem Namen von Michael Weiß oder Weiſſe (1531) im bayr., Eiſ. und W.'ſchen Geſangbuch und im pfälz. Entw.: Nun laßt uns den Leib begraben ꝛc., und im bayer. und Eiſ.'ſchen: O hilf Chriſte ꝛc.; endlich ebendaher unter dem Namen von Joh. Horn (1540) im bayr. und Wiener'ſchen Geſangbuche: Gottes Sohn iſt kommen ꝛc.

Sonſt finden wir aus der Zeit der Reformatoren von 1517—1560 oder von Luther bis Barth. Ringwaldt folgende fünf Lieder einſtimmig in den fünf verglichenen Geſangbüchern: Es iſt das Heil uns kommen her ꝛc. von Paul Speratus; Was mein Gott will, das g'ſcheh allzeit (für deſſen hie und da, namentlich auch von Wackernagel in ſeinem Kirchenlied bezweifelte Abfaſſung durch Markgraf Albrecht Alcibiades von Brandenburg-Culmbach auch Koch ſich ausſpricht); dann: Allein Gott in der Höh ſei Ehr, und: O Lamm Gottes unſchuldig ꝛc. von Nik. Decius; und Allein zu dir, Herr Jeſu Chriſt ꝛc. von Schneeſing. Das bayr. und W.'ſche Geſangbuch haben das hiſtoriſche Lied des Landsmannes, des Nürnberger Rathsſchreibers Lazarus Spengler: Durch Adams Fall iſt ganz verderbt ꝛc. Da iſt es zu verwundern, daß unſer liebes bayriſches Geſangbuch nicht auch des berühmten Nürnberger Schuhmachers und Dichters Hans Sachs kindlich

frommes Lied: Warum betrübst du dich mein Herz ꝛc. aufgenommen hat, zumal es (wie Wiener) das Eisenach'sche allgem. Gesangbuch und z. B. auch das alte Ansbacher Gesangbuch hat. Ein gar schönes Passions-Lied aus dieser oder der nächstfolgenden Zeit (ohne Angabe des Verfassers), welches wir in unserem neuen Gesangbuche nicht finden, hat Wiener Nr. 77: Wenn ich gedenk, Herr Jesu Christ ꝛc. Im pfälzischen Entwurfe finden sich auch sonst manche bekannte Lieder aus jener Zeit nicht (freilich hat sich derselbe auf eine Gesammtzahl von nur 353 Liedern beschränkt — wahrscheinlich um die Anschaffung und also Einführung zu erleichtern), z. B. das ächte Gebetslied von Paul Speratus: Ich ruf zu dir, Herr Jesu Christ ꝛc., welches sich doch auch im Eisenachschen allgem. Kirchengesangbuche findet. — Wenn das Lied: Wie's Gott gefällt, so g'fällt's mir auch ꝛc. wirklich, wie man gewöhnlich annimmt, Johann Friedrich den Großmüthigen von Sachsen, den edlen Bekenner, zum Verfasser hat, so hat Wiener gewiß Recht gethan, dies Lied, ihm zum Andenken, in das Gesangbuch einzustellen (das bayr., das Eisen., das Erl. ref. und der pfälz. Entw. haben es nicht); aber auch wenn es, wie Koch mit Wackernagel in seinem Kirchenlied meint, von Ambrosius Blaurer († 1567) herrührt, wäre es um seines so überaus fröhlichen Gottvertrauens willen der Aufnahme werth. — Von liturgischen Versen vermissen wir im pfälzischen Entwurf namentlich: Christe, du Lamm Gottes ꝛc. und: Schaffe in mir Gott ein reines Herze (beide unsrer neuen bayrischen Abendmahlsliturgie einverleibt).

Aus der Zeit der Schüler der Reformatoren und ihrer Lehrstreitigkeiten (1560—1618) von Barth. Ringwaldt bis Joh. Heermann finden wir folgende 8 Lieder allen fünf verglichenen Gesangbüchern gemeinsam: Laß mich Dein sein und bleiben ꝛc., von Nik. Selnecker (unserm Landsmanne, von Hersbruck bei Nürnberg); Herzlich lieb hab ich Dich ꝛc. von Schalling (geb. in Straßburg, zuletzt Prediger in Nürnberg an der nun wieder kathol. Marienkirche, und zuvor in der nun längst

tenen Diener des Herrn: Sollt' ich aus Furcht vor Menſchenkindern ꝛc., von Winkler; ebenſo von Craſſelius: Halleluja, Lob, Preis und Ehr ꝛc.; das ſchöne Troſtlied über das Hinſcheiden eines Kindes: Zeuch hin, mein Kind ꝛc., von Gottfried Hoffmann, dem Lauſitzer; ferner: Seele, was ermüdſt du dich ꝛc., von Jak. Gabr. Wolf, welches doch auch die „130 Lieder" enthalten hatten. Auch ſtünde in dem pfälz. Entwurf wahrlich viel beſſer das wahre Unionslied: O Vater der Barmherzigkeit, der du dir deine Heerden ꝛc., von Heinr. Gg. Reuß, als das Lied Nr. 46: Ehre ſei Gott in der Höhe ꝛc. von A. H. Niemeyer (1754—1825), welches doch wohl wegen V. 3. als Unionslied merkwürdiger Weiſe aus dem bisher eingeführten Geſangbuche ſtehen geblieben iſt, mit dem man doch ſonſt mit anerkennenswerther Entſchiedenheit umgegangen iſt. Sonſt hat dieſer Entwurf hier einige ſchöne Lieder, welche die andern nicht haben: Heil'ger Jeſu, Heil'gungsquelle ꝛc., von Barth. Craſſelius; Du biſt ja, Jeſu, meine Freude ꝛc. (vom geiſtlichen Kampf), von Chriſtian Jak. Koitſch († 1735); Herr, wann wirſt du Zion bauen ꝛc., von Joach. Lange; und: Es glänzet der Chriſten inwendiges Leben ꝛc., von Richter. — Im würtemb. Geſangbuche von 1841 finden wir auch noch ein ſchönes, freilich ſtark ſubjectives Lied aus unſrer Landeskirche (welches aber unſer bayr. Geſangbuch nicht hat): Meinen Jeſum ich erwähle ꝛc., von Gg. Chriſtoph Schwämlein, geb. 1632 in Nürnberg, geſt. daſelbſt als Rector 1705.

Aus der jüngeren Halle'ſchen Dichterſchule finden ſich nur 4 Lieder von Joh. Jak. Rambach in allen den verglichenen Geſangbüchern, das Eiſenacher allg. Kirchengeſangbuch ausgenommen, nämlich: Ich bin getauft auf deinen Namen ꝛc., Großer Mittler ꝛc., König, dem kein König gleichet ꝛc., und: Heiland, deine Menſchenliebe ꝛc. und eines von Chriſtian Ludw. Scheidt: Aus Gnaden ſoll ich ſelig werden ꝛc. Der pfälz. Entwurf hat hier mehrere beſondere Lieder von Allendorf, Lehr ꝛc.; dagegen vermiſſen wir in demſelben: Wer ſind die

vor Gottes Throne ꝛc.,- von Heinr. Theob. Schenk (welches letztere Lied doch auch das Eisenacher allg. Kirchengesangbuch, sowie das bayrische und Wiener'sche enthält). Dagegen hat das bayr. Gesangbuch nicht das frische Lied: Löwen, laßt euch wieder finden ꝛc. (ohne bekannten Verfasser), das wir im pfälz. Entwurfe, im Erl. reform. Gesangbuche und bei Wiener finden, und nicht ein einziges Lied von Woltersdorf, der doch wohl eine Stelle, wenn auch nur eine kleine, verdient hätte. Der pfälz. Entw. allein hat von ihm eines, ein schönes: Es ist noch Raum ꝛc., und Wiener allein zwei schöne: ein Passionslied: Sünder, freue dich von Herzen ꝛc., und ein Abendmahlslied: Komm, mein Herz, in Jesu Leiden (war im ersten bayr. Entwurfe von 1848, auch in den „130 Liedern" des pfälzisch-evangelischen Vereins).

Aus der Dichterschule des würtembergischen Pietismus vermissen wir im pfälz. Entwurfe den älteren Hiller (Friedrich Conrad, Canzleiadvocat zu Stuttgart, geb. 1662, † 1726), von welchem unser bayrisches Gesangbuch 3 schöne Lieder hat (Ruhet wohl, ihr Todtenbeine ꝛc. — die mit Wiener; Ich lobe dich von ganzer Seele ꝛc., und: O Jerusalem, du schöne ꝛc.); und von dem jüngeren Hiller (Phil. Friedrich, geb. 1699, † 1769 als Pfarrer zu Steinheim bei Heidenheim in Würtemberg, Verfasser der in Würtemberg und sonst so viel gebrauchten und gesegneten zwei „Liederkästlein") hat unser bayrisches Gesangbuch mit Recht 7 gute Lieder, während der pfälz. Entwurf nur 2, darunter das schöne: Die Gnade sei mit Allen ꝛc., welches wiederum unser Gesangbuch nicht (aber Wiener) hat; namentlich ist zu verwundern, warum unter jenen 7 das Lied: Jesus Christus herrscht als König ꝛc. in dem pfälzischen Entwurfe keine Aufnahme gefunden hat, das doch auch in den „130 Liedern" zu finden war; ebenso wäre diesem Entwurfe das schöne Engellied dieses Dichers: Schutzgott, dessen starke Rechte ꝛc. zu empfehlen, da ja ohnehin gar kein Engellied sich in demselben findet. Dagegen bietet wieder der pfälz. Entwurf ein gar schönes Lied vom Ueberwinden und Tragen der Schmach Christi, das die

andern nicht haben: In unſers Königs Namen ꝛc., von Joh. Ludw. Fricker, einem Schüler Oetingers, geb. 1729 in Stuttgart, geſtorben 1766 als Helfer in Oettingen bei Urach. Schön wäre es geweſen, wenn auch im bayriſchen Geſangbuche und im pfälziſchen Entwurfe des großen Bengel Name geglänzt hätte, durch Aufnahme ſeines bei Wiener ſich findenden Bittliedes um Heiligung: Du Wort des Vaters, rede du ꝛc. — Von Bengel's Freund Pfeil war ſchon oben die Rede.

Aus der Schule der damaligen Oberlauſitzer Pietiſten finden wir in allen beſprochenen Sammlungen außer dem Erl. reform. Geſangbuche: O daß ich tauſend Zungen hätte ꝛc., von Joh. Mentzer; und in allen außer dem Eiſenacher allg. Kirchengeſangbuche: Ich habe nun den Grund gefunden ꝛc., von Joh. Andr. Rothe. Der pfälz. Entwurf hätte gar wohl deſſelben Dichters ſchönes kleines Lied für Kinderbegräbniſſe brauchen können: Wenn kleine Himmelserben ꝛc. Und wiederum hat Wiener ein gar treffliches Lied von Mentzer, das wir in unſerm Geſangbuche und im pfälz. Entwurfe nicht finden: Du geheſt in den Garten beten ꝛc.

Aus der Brüdergemeinde, über welche Koch in ſeiner Geſchichte des Kirchenliedes ꝛc. 2. Aufl. 3. Band S. 152 f. ein wahres Wort aus Leo's Univerſalgeſchichte mittheilt, hat das bayr. Geſangbuch nur wenige Lieder, noch weniger als Wiener. In allen verglichenen Geſangbüchern außer dem Eiſenacher allg. Kirchengeſangbuche finden ſich Zinzendorfs 2 Lieder: Jeſu geh voran ꝛc. und: Chriſti Blut und Gerechtigkeit ꝛc. Die andern 3 Lieder, die das bayriſche Geſangbuch ſonſt noch von Zinzendorf hat, hat der pfälz. Entwurf nicht, dagegen wie auch Wiener, ſein ſchönes Lied: Herz und Herz vereint zuſammen ꝛc., und das andre von ſeinem Sohne, Chriſtian Renatus: Marter Chriſti ꝛc., von welchem Wiener bloß den allbekannten zweiten Vers hat: Die wir uns allhier beiſammen finden ꝛc. — über deſſen Aufnahme in ein kirchliches Geſangbuch

man allerdings ſtreiten kann (der zweite bayriſche Entw. von 1852 hatte ſowohl dieſen Vers als jenes Lied, aber in das Geſangbuch ſelbſt wurden ſie nicht aufgenommen). Sonſt haben wir in unſerm bayr. Geſangbuche von Herrnhuter Liedern nur noch: Sieh wie lieblich ꝛc., von Chriſtian David (und Mich. Müller); und: Ei wie ſo ſanft entſchliefeſt du ꝛc., von Gottfried Neumann i. J. 1736 auf den Tod des jungen Grafen Chriſtian Ludwig v. Zinzendorf geſungen. Ein überaus liebliches, aber denn doch für ein Kirchengeſangbuch zu ſubjectives Lied von der Gattin Zinzendorfs, Erdmuth Dorothea, hatte der erſte bayr. Entwurf von 1848; aber in das Geſangbuch ſelbſt iſt dies recht weibliche Lied: Ach mein Herr Jeſu! Dein Naheſein ꝛc. nicht eingeſtellt worden. (Nach dem würtemb. Geſangbuche und Koch wäre das Lied freilich nicht von der Gräfin, ſondern von Chriſtian Gregor, geb. 1723, † 1801).

Aus dieſer Periode haben wir auch noch aus den eigentlich kirchlichen, nicht pietiſtiſchen und herrnhutiſchen und myſtiſchen Kreiſen manch ſchöne Liederblüthen, beſonders Lieder des Gottvertrauens und der kindlichen Ergebung; dann auch ſolche, welche ſchon den Uebergang zur folgenden Zeit der Abſchwächung anzeigen. Die hervorragendſten Liederdichter dieſer Periode ſind Erdmann Neumeiſter († 1756 in Hamburg) und Benjamin Schmolck († 1737 in Schweidnitz). Von Neumeiſter haben alle 5 verglichenen Geſangbücher das Lied: Jeſus nimmt die Sünder an ꝛc., und die übrigen mit Ausnahme des Erl. reform. Geſangbuchs das Epiphaniaslied: Jeſu, großer Wunderſtern ꝛc. Von Schmolck aber haben alle 5 das Taufl ied: Liebſter Jeſu, wir ſind hier, deinem Worte ꝛc., und das Oſterlied: Ich geh zu deinem Grabe ꝛc.; und die übrigen mit Ausnahme des Erl. reform. Geſangbuchs das Lied bei mißrathener Ernte: Was Gott thut, das iſt wohlgethan, ſo ſprechen ꝛc. Alle außer dem Eiſ. allgem. Kirchengeſangbuche haben folgende zwei Lieder: So ruheſt du, o meine Ruh ꝛc., von Salomo Franck, und: Gott gieb einen milden Regen ꝛc., von

Moritz Kramer. Gewundert hat uns, daß der pfälz. Entwurf, der doch ſonſt auch andre Schmolck'ſche Lieder, die unſer bayr. Geſangbuch nicht hat, aufgenommen hat, das bekannte Lied: Seele geh auf Golgatha ꝛc. (welches doch die „130 Lieder" hatten) nicht bietet; oder das Kirchweihfeſtlied: Ach wie heilig iſt der Ort ꝛc. (welches doch das bisherige pfälz. Geſangbuch, natürlich verändert, hatte — vielleicht wurde eben das gemißbilligt, daß hier der Ort heilig genannt wird?); oder das ſchöne und der heranwachſenden Jugend um der wohl allenthalben heutzutage mehr oder weniger eingeriſſenen Unzucht willen wegen V. 6 ſehr zu empfehlende Engellied: Du Herr der Seraphinen ꝛc.; oder das ſchöne Lied der Ergebung: Seele, ſei zufrieden ꝛc.; oder endlich das ächt volksmäßige und z. B. in des Schreibers Gemeinde bereits wieder als ſolches bewährte: Thut mir auf die ſchöne Pforte ꝛc. Dagegen hat der pfälz. Entwurf ein ächt volksmäßiges, nur für ein Kirchengeſangbuch vielleicht nicht mehr ganz paſſendes Lied Schmolck's, welches unſer Geſangbuch und das Wiener'ſche nicht haben: Der beſte Freund iſt in dem Himmel ꝛc. *)

Ferner würden dem pfälziſchen Entwurfe aus dieſer Periode folgende Lieder unſers und meiſt auch des Wiener'ſchen Geſangbuchs wohl anſtehen: Liebſter Jeſu, laß mich nicht ꝛc., von Zach. Herrmann; Gott lebet noch ꝛc., von Joh. Friedr. Zihn; Gott Lob! ein neues Kirchenjahr ꝛc., von Heinr. Corn. Hecker (ohnehin enthält dieſer Entwurf kein beſonderes Lied zum Anfang des Kirchenjahrs); das herrliche Lied der Elternfürbitte für ihre Kinder: Sorge doch für meine Kinder ꝛc., von Ludw. Heinr. Schloſſer; ferner: Gott, der wird's wohl machen ꝛc., von Ernſt Stockmann; und endlich folgende vier

*) Das Lied Schmolcks: Weicht ihr Berge, fallt ihr Hügel ꝛc. haben der pfälz. Entwurf und das Erl. reform. Geſangbuch mit dem Eiſenacher allgem. Kirchengeſangbuch gemein, während unſer bayr. und das Wiener'ſche Geſangbuch dieſes Lied nicht, ſondern an ſeiner Stelle ein ebenſo anfangendes anderes Lied von Phil. Friedr. Hiller haben. Beide ſind ſchön.

ohne bekannten Verfaſſer: Gott iſt und bleibt getreu ꝛc., Merk, Seele, dir das große Wort ꝛc., O Sündenmenſch, bedenk den Tod ꝛc., und: Ich laſſe Gott in Allem walten ꝛc. Gerade derartige Lieder, dünkt uns, dürfen nicht fehlen, auch deshalb, weil ſie, in der Form unſrer Zeit näher ſtehend, am erſten geeignet ſein dürften, Denen, welchen Verſtändniß und Sinn für die noch viel höher ſtehenden älteren Lieder abhanden gekommen iſt, dieſe Güter allmälig wieder zu vermitteln. Martin Günther, der in dieſe Zeit fällt, iſt ſchon oben beſprochen worden. Deſſen berühmter Lehrer und Gönner, Valentin Ernſt Löſcher, hätte wohl auch eine Stelle neben ſeinem großen Gegner Zinzendorf verdient (das bayr. und Wiener'ſche Geſangbuch haben von ihm das Abendmahlslied: Wie heilig iſt ꝛc. — auch das würtemb. v. 1841). Noch ein ſchönes Lied von Heinr. Corn. Hecker, welches einmal in der Pfalz ein rechtes „Heckerlied" genannt worden iſt, hat der pfälz. Entwurf vor dem bayr. und Wiener'ſchen Geſangbuche voraus: Wort des höchſten Mundes ꝛc. (in ſehr veränderter Geſtalt hatten es die beiden früheren Geſangbücher von Bayern und Pfalz). Vor dieſen beiden Geſangbüchern voraus hat dieſer Entwurf hier auch ein gar ſchönes Paſſionslied ohne bekannten Verfaſſer: O Jeſu, Brunnquell aller Freuden ꝛc.; und mit Wiener und dem Erl. reform. Geſangbuche gemeinſam das ſchöne Troſtlied ohne bekannten Verfaſſer: Meine Sorgen, Angſt und Plagen ꝛc.

Von dem edlen reformirten Theologen Fried. Ad. Lampe, den Koch nach Max Göbel in deſſen Geſch. des chriſtl. Lebens in der weſtphäl.-rheinländ. evangel. Kirche als eine Stütze des Glaubens in ſeiner Zeit und Kirche bezeichnet, und ſagt, er ſei „von chriſtlichem Adel und Bekennergeſchlecht", hat der pfälziſche Entwurf 13 Lieder aufgenommen, während das würtembergiſche Geſangbuch von 1841, das doch auch ſehr ſubjectiv und modern gehalten iſt, nicht ein einziges Lied von ihm hat. Auch unſer bayriſches Geſangbuch hat nicht Ein Lied von ihm aufgenommen. Dagegen hat Wiener mit Recht ſein ſchö-

nes Osterlied: Mein Fels hat überwunden ꝛc. Und sonst wäre zu empfehlen: Mein Leben ist ein Pilgrimsstand ꝛc. (Dieses hatte auch, in veränderter Gestalt, das frühere pfälz. Gesangbuch). Das Erlanger reformirte Gesangbuch hat von Lampe außer diesen zweien noch 4, welche auch der pfälz. Entwurf alle 6 hat. Sie lesen sich meist sehr schön und erbaulich; ob sie aber volks- und kirchenmäßig sind und nicht doch anderen von höherem Werthe, bei einer ohnehin so eng gesteckten Grenze von nur 353 Liedern, den Raum wegnehmen, dürfte doch auch zu bedenken sein. Der pfälz. Entwurf hat auch ein Lied von dem reformirten Dichter (und Wundarzt) Theodor Isaak Herzogenrath (um 1720), einem Schüler Joachim Neander's. In beiden Gesangbüchern hätte auch ein Lied des Frankfurter Consistorialraths Joh. Friedr. Starck eine Stelle verdient, der durch sein „Starckenbuch" dem evangelischen Volke, unseres Wissens, soweit die deutsche Zunge klingt, so lieb und werth ist. Wiener hat von ihm ein schönes Lied vom Segen der h. Taufe: Ich bin getauft, ich steh im Bunde ꝛc. — Wiener hat auch ein schönes Passionslied, welches die Andern nicht haben: Es saß ein frommes Häuflein dort ꝛc. Koch schreibt dasselbe dem reformirten Pfarrer zu Muttenz bei Basel Hieronymus Annoni (geb. 1697, † 1770) zu. Das würtemb. Gesangbuch hat es auch, mit der Unterschrift: „Aus dem Schaffhauser Gesangbuch von 1730."

Den Uebergang zu den Liedern aus der sogenannten Aufklärungsperiode bilden im bayrischen Gesangbuche etwa das Lied von Christ. Ludw. Taddel († 1785 zu Rostock): Ueberwinder, nimm die Palmen ꝛc. (im früheren bayr. Gesangbuche nicht gewesen), oder im pfälz. Entwurf das von Chr. Sam. Ulber († 1776): Erhöhter Jesu, Gottes Sohn ꝛc. (auch im pfälz. Gesangbuche von 1821); oder in beiden (auch im Wiener'schen Gesangbuche) das von Joh. Christian Zimmermann († zu Uelzen 1783): Gott, vor dessen Angesichte ꝛc. (in integrum restituirt). Von unserm Landsmann, dem einstmaligen Superintendenten zu

Rothenburg an der Tauber, Joh. Ad. Lehmus (geb. daſelbſt 1707, † 1788), der viele von Alb. Knapp wohl viel zu hoch geſchätzte geiſtliche Lieder gedichtet hat, haben alle dieſe Geſangbücher wohl mit Recht kein Lied, wie auch nicht einmal das frühere bayriſche Geſangbuch von 1811 eines gehabt hatte, während wir im württemb. Geſangbuche von 1841 ihrer ſieben finden. Dagegen iſt der fromme Nürnberger Prediger Andreas Rehberger († 1769) mit Recht im bayr. und Wiener'ſchen Geſangbuche vertreten; ſo wie in dieſen beiden und im pfälz. Entwurfe aus der unmittelbar vorhergehenden Zeit der fromme Nürnberger Conrector Wolfg. Chriſtoph Deßler († 1722). . . . . .

Da es bei der Geſangbuchsreform auch eine Hauptfrage iſt, wie hinſichtlich der Aufnahme der neueren Lieder zu verfahren ſei, ſo wollen wir nun bei der Aufklärungsperiode alle Lieder angeben, welche in den fünf verglichenen Geſangbüchern Aufnahme gefunden haben.

Das einzige Lied und der Zeit nach nun das letzte, welches allen dieſen fünf Büchern, nämlich auch dem Eiſ. allg. Kirchengeſangbuch, gemein iſt, iſt das Gellert'ſche Weihnachtslied: Dies iſt der Tag, den Gott gemacht ꝛc. Von Gellert finden ſich ferner im bayriſchen und Wiener'ſchen Geſangbuche und im pfälz. Entwurfe: Jeſus lebt ꝛc., Wie groß iſt des Allmächt'gen Güte ꝛc., und: Wenn ich, o Schöpfer, deine Macht ꝛc.; im bayr. und im Erl. reform. Geſangbuche und im pfälz. Entwurfe: Herr, ſtärke mich, dein Leiden zu bedenken ꝛc., und: Gott iſt mein Hort ꝛc.; im bayriſchen und im Wiener'ſchen Geſangbuche: Gott, deine Güte reicht ſo weit ꝛc., Ich komme vor dein Angeſicht ꝛc., Gott ruft der Sonne ꝛc., So Jemand ſpricht: Ich liebe Gott ꝛc., Auf Gott und nicht auf meinen Rath ꝛc., Was iſt's, daß ich mich quäle ꝛc., Mein erſt Gefühl ſei Preis und Dank ꝛc., Für alle Güte ſei gepreiſt ꝛc., Herr, der du mir das Leben ꝛc., und: Ich hab' in guten Stunden ꝛc.; im bayr. Geſangbuche und im pfälz. Entwurfe: Gott iſt mein Lied ꝛc.,

Wenn Chriſtus ſeine Kirche ſchützt ꝛc., An dir allein, an dir hab' ich ꝛc.; im bayr. Geſangbuche und im Eiſ. allg. Kirchengeſangbuche: Ich komme, Herr, und ſuche dich ꝛc. (ſo viel Rückſicht hätte doch auch hier der pfälz. Entwurf nehmen, d. i. dies Lied einſtellen können); bloß das bayriſche Geſangbuch hat: Erinnre dich mein Geiſt erfreut ꝛc., So hoff ich denn ꝛc., Die Himmel rühmen des Ewigen ꝛc., Wer Gottes Wort nicht hält ꝛc., und: Meine Lebenszeit verſtreicht ꝛc. Somit hat das bayriſche Geſangbuch von Gellert 25 Lieder, das Wiener'ſche 14, der pfälz. Entwurf 9, das Erl. ref. Geſangbuch 3, das Eiſenacher allgem. Kirchengeſangbuch 2.

Von den andern geiſtlichen Dichtern aus dem Gellert'ſchen Kreiſe finden wir folgende vertreten: Joh. Ad. Schlegel in Hannover (das bayriſche Geſangbuch und der pfälziſche Entwurf haben von ihm: Wie herrlich ſtrahlt der Morgenſtern ꝛc.; und bloß erſteres: Herr, der du als ein ſtilles Lamm ꝛc., ein ſchönes Abendmahlslied); Joh. Sam. Diterich in Berlin (von ihm haben der pfälz. Entwurf und das Erl. ref. Geſangbuch nur ein einziges Lied: Erhalt uns, Herr, die Obrigkeit ꝛc.; das bayriſche Geſangbuch aber hat deren folgende 7, von denen die 4 erſten auch bei Wiener ſich finden: Auf, Chriſten, laßt uns unſern Gott ꝛc., Herr, mein Licht, erleuchte mich ꝛc. — dies nach Heinr. Cornel. Becker —, O Jeſu, Licht und Heil der Welt ꝛc., Höchſter, denk' ich an die Güte ꝛc., Gott, dir gefällt kein gottlos Weſen ꝛc., Gott, deine Gnade bringt uns Leben ꝛc., und: Herr, mein Verſöhner ꝛc.); David Bruhn, gleichfalls in Berlin (von ihm hat das bayr. Geſangbuch und der pfälz. Entwurf: Der du uns als Vater liebſt ꝛc.; und dieſer Entw. und das Erl. reform. Geſangbuch das beſte Abendmahlslied des früheren pfälz. Geſangbuchs von 1821, welches auch der neue Entwurf von 1856 mit Recht allein unter allen beibehalten [und auch wieder in integrum reſtituirt] hat: Hier bin ich, Jeſu, zu erfüllen ꝛc.); Balthaſar Münter in Kopenhagen (von ihm haben das bayr. und Wiener'ſche Geſangbuch und der pfälz. Entw.:

Die Feinde deines Kreuzes droh'n ꝛc. und: Sollt' ich jetzt noch, da mir schon ꝛc.; ferner das bayr. allein: Der Thron der Weltbeherrscher ist ꝛc., Du Vater deiner Menschenkinder ꝛc., Deines Gottes freue dich ꝛc., und: Herr, ich bin dein Eigenthum ꝛc.; der pfälz. Entwurf allein — aus dem bisher eingeführten pfälz. Gesangbuche — Jesus ist gekommen ꝛc., und: Mein Glaub' ist meines Lebens Ruh ꝛc.); A. G. L. Hering, ein Jurist, zu Cöslin (von ihm hat nur das bayrische Gesangbuch [das frühere nicht]: Verlaß mich nicht, bis ich erkalte ꝛc.) Friedr. Wilh. Loder, gleichfalls ein Jurist, geborner Regensburger, zuletzt in Ohrdruff (von ihm hat nur unser neues Gesangbuch: Ich schäme mich des Heilands nicht ꝛc.); Joh. Dan. Karl Bickel in Usingen (von ihm haben das bayr., das Wiener'sche Gesangbuch und der pfälz. Entwurf das Lied zur Einführung eines Pfarrers: O Jesu, Herr der Herrlichkeit ꝛc. oder: Beherrscher deiner Christenheit ꝛc., welches auch das frühere bayr. und pfälz. Gesangbuch verstümmelt enthalten hatten); Conr. Gottl. Pfeffel zu Colmar (Jehova, Jehova ꝛc., bei Wiener und im bayr. Gesangbuche in einem Verse, im pfälz. Entwurfe in 3 Versen, wie im bisherigen pfälzischen Gesangbuche); Christoph Friedrich Neander in Kurland (bloß im bayr. Gesangbuche: Am Kreuz erblaßt, der Marter Last ꝛc.)

Vom Gellert'schen, mehr verständig belehrenden, kommen wir zum Klopstock'schen, rührhaft pathetischen Dichterkeise. Von Klopstock selbst haben das bayrische Gesangbuch, das Wiener'sche und der pfälz. Entwurf die Lieder: Auferstehn, ja auferstehn ꝛc., und: Selig sind des Himmels Erben ꝛc.; die beiden ersteren, nicht aber der letztere das weitbekannte Abendmahlslied: Herr, du wollst uns vollbereiten ꝛc.; bloß der letztere (aus dem bisherigen pfälz. Gesangbuche): Zeige dich uns ohne Hülle ꝛc. Ferner sind aus dieser Schule aufgenommen: von Joh. Andr. Cramer (der seine Hofpredigerstelle zu Kopenhagen um seiner Treue willen verlor und zuletzt Kanzler und Professor in Kiel war) im pfälz. Entwurf nur: Herr, du er-

forſcheſt mich ꝛc. (nach Rambach und Diterich); im bayriſchen und Wiener'ſchen Geſangbuche: Ewig, ewig bin ich dein ꝛc., Der Herr iſt Gott ꝛc.; bloß im bayr. Geſangbuche: Dein Wort, o Höchſter, iſt vollkommen ꝛc. und: Wie groß, wie angebetet iſt ꝛc.; von Gottfr. Bened. Funk (in Magdeburg) im bayriſchen und Wiener'ſchen Geſangbuche: Der unſre Menſchheit an ſich nahm ꝛc., und: Halleluja, jauchzt ihr Chöre ꝛc. (im früheren bayr. Geſangbuche nicht; und bloß im bayr. Geſangbuche nach dem früheren: Die auf der Erde wallen ꝛc.; von Chriſtoph Chriſtian Sturm (einem gebornen Augsburger, an vielen Orten, zuletzt in Hamburg) im bayr. Geſangbuche und im pfälz. Entwurfe: Ich weiß an wen mein Glaub' ſich hält ꝛc.; bloß in erſterem: Du, Herr, biſt meine Zuverſicht ꝛc., und bloß in letzterem: Vor dir verklagt uns das Gewiſſen ꝛc.; von Aug. Herm. Niemeyer (in Halle) nur im pfälz. Entwurf das ſchon oben mit Verwunderung beſprochene: Ehre ſei Gott in der Höhe ꝛc.; von Joach. Chriſtian Grot (in St. Petersburg) im bayr. und Wiener'ſchen Geſangbuche: Groß wird des Sünders Elend ſein ꝛc.; von Dan. Schiebeler (in Hamburg) im bayr. Geſangbuche und im pfälz. Entwurf: Herr, vor deinem Angeſicht ꝛc., und von Ludw. Theobul Koſegarten (in Pommern) bloß im pfälz. Entw.: Herrſcher, dir, der mächtig waltet ꝛc.

Aus der Aufklärungsperiode werden ferner wohl auch folgende Lieder unſers neuen Geſangbuchs ſtammen, bei welchen ein Verfaſſer nicht angegeben iſt: Lobt den Höchſten, Jeſus lebet ꝛc., Wir nahen uns, o Gottes Sohn ꝛc. (dies auch bei Wiener), Ich erhebe mein Gemüthe ꝛc. (urſprünglich von Titius?), Mein Jeſus iſt ein Freund der Seelen ꝛc., und: Mein beſter Troſt in dieſem Leben ꝛc. — nach Löffler, Nachrichten von Liederdichtern des (früheren) bayriſchen Geſangbuchs von J. P. Ramm († in Leipzig 1741) und verändert von J. B. Müller (um 1770—80 in Gießen). Desgleichen im pfälz. Entwurfe: Kommt, Menſchenkinder, rühmt und preiſt ꝛc., und: Wie groß iſt deine Menſchenliebe ꝛc.

Doch einige dieſer Lieder würden wohl auch zu dem gehören, was Koch a. a. O. den altgläubigen Dichterkreis in der lutheriſchen und in der reformirten Kirche (ſowie in der Brüdergemeinde) nennt. Von dieſem altgläubigen Dichterkreis finden wir folgende Dichter und Lieder in unſerm neuen bayr. Geſangbuche vertreten: den ehrwürdigen Stuttgarter Chriſtian Adam Dann mit dem Liede: Gekreuzigter, zu deinen Füßen ꝛc. *), und bei Wiener den andern treuen Würtemberger Zeugen Karl Friedrich Harttmann († 1815), „einer der letzten Repräſentanten der Bengel-Oetinger'ſchen Schule, dem der Schaden der damaligen Kirche an neuen Geſangbüchern, Liturgien, Schulreformen ꝛc. ꝛc. ſo tief zu Herzen ging, daß er endlich um ſeine Entlaſſung vom Pfarramte bat; von ihm hat Wiener das herrliche, von A. Knapp überarbeitete Kreuzlied: Endlich bricht der heiße Tiegel ꝛc. Ferner iſt hier Ehrenfried Liebich, der Schleſier, vertreten; von ihm haben das bayr. und Wiener'ſche Geſangbuch und der pfälz. Entwurf: Dich, Jeſum, laß ich ewig nicht ꝛc.; die beiden erſteren und das Erl. ref. Geſangbuch: Höchſter Tröſter, komm hernieder ꝛc.; das bayr. und Wiener'ſche Geſangbuch: Nun bringen wir den Leib zur Ruh ꝛc.; der pfälz. Entwurf allein: Gott iſt getreu ꝛc., welches eines der beſſern Lieder des alten Geſangbuchs von 1821 iſt; ferner Joh. Gottfried Schöner, der fromme Nürnberger Pfarrer, den Schubert ſeinen geiſtlichen Vater nennt, im bayr. Geſangbuche mit dem Liede des Duldens: Sei ſtille, müdgequältes Herz ꝛc.; Joh. Ad. Fleſſa, aus dem Bayreuther Lande, zuletzt Generalſuperintendent in Schleswig († 1776), im bayr. und Wiener'ſchen Geſangbuche mit dem ſchönen Liede: Ich will dich immer treuer lieben ꝛc.; Nikolaus Kaiſer, gleichfalls aus dem Bayreuthiſchen, zuletzt in Hof, † 1800, der fromme Vater zweier ehrwürdiger Männer, des verlebten Erlanger Theologen und des gleichfalls

*) Unter dieſem Liede ſollte, wie Göring mit Recht bemerkte, ſtehen: „Nach Dann", denn auch im würtemb. Geſangbuche, dem es ſo gut wie entnommen iſt, ſteht unten: „Nach Dann".

verlebten Münchener Oberconsistorialraths dieses Namens; von ihm hat das bayr. Gesangbuch ein Lied der Danksagung für den Genuß des h. Abendmahls: Danket, danket Gott mit Freuden ꝛc.; und ein eben solches Lied: Gott Lob! ich bin aufs Neu' erquicket ꝛc, bieten das bayr. und Wiener'sche Gesangbuch von Maria Klara Silberrad, der frommen Tochter eines Advocaten in Nürnberg, † daselbst 1815. Von dem Berliner Prediger Sam. Marot, geb. 1770, haben das bayr., Wiener'sche und das Erl. reform. Gesangbuch das Confirmationslied: Von des Himmels Thron ꝛc. Der pfälzische Entwurf hat auch das gemüthliche Abendlied des Wandsbecker Boten: der Mond ist aufgegangen ꝛc. aufgenommen. Die andern haben es nicht; der bayrische Entwurf von 1852 hatte es gehabt, das Gesangbuch selbst aber wieder gestrichen. Das letztere wird wohl Recht gehabt haben, doch kann man allenfalls darüber streiten; und ein Mann wie Claudius verdiente wohl wo möglich eine Stelle in einem deutschen Gesangbuche. Das würtemberg. Gesangbuch von 1841 hat dies Lied auch. Göring in der oft citirten Brochüre: „die Gesangbuchsfrage ꝛc." sagt hierüber mit Recht S. 116: „Dieses anspruchlose Hauslied, allenfalls in einer Sommerlaube am Abend im Mondschein gedichtet, ebenfalls in einen kirchlichen Gesangbuchs-Entwurf aufgenommen zu sehen, würde sich wahrlich der gute Asmus sehr verwundern, wenn er es noch erlebt hätte."

Von den reformirten geistlichen Dichtern der Aufklärungsperiode, modernisirenden und altgläubigen, hat unser neues Gesangbuch kein Lied; Wiener aber hat von Lavater ein Abendmahlslied: Mit dem Hausen deiner Frommen ꝛc. und von Friedr. Ad. Krummacher, dem Dichter der Parabeln († 1845 zu Bremen), haben das Wiener'sche, das Erl. reform. Gesangbuch und der pfälz. Entwurf das schöne Missionslied: Eine Heerde und Ein Hirt ꝛc., welches auch der zweite Entwurf des bayrischen Gesangbuchs von 1852 enthalten hatte (das bayr. Gesangbuch selbst aber hat es nicht); auch das würtemb. Ge-

ſangbuch hat es. Auch im bayr. Geſangbuche wäre es vielleicht mehr am Platze geweſen als das an jener Stelle aus dem früheren Geſangbuche beibehaltene Cramer'ſche: Wie groß, wie angebetet iſt ꝛc. Der pfälz. Entwurf hat noch von Lavater: Vater, heilig möcht' ich leben ꝛc., welches die andern nicht haben, wohl aber das würtemb. Geſangbuch von 1841; das pfälziſche von 1821 hat es auch nicht, wohl aber das alte bayriſche von 1811.

Von Novalis, der das unbeſtimmte Sehnen der Neuzeit nach Chriſto ausdrückt, haben die vorliegenden fünf Geſangbücher mit Recht nichts aufgenommen (das würtembergiſche Geſangbuch von 1841 hat einige Lieder von ihm).

Gehen wir nun zu der jüngſten Periode des chriſtlichen Lebens und des geiſtlichen Liedes über, und folgen dabei wie bisher, der von Koch a. a. O. eingehaltenen Eintheilung, ſo finden wir zuerſt aus der romantiſchen Schule lediglich Ernſt Moritz Arndt vertreten, und zwar im bayriſchen und Wienerſchen Geſangbuche mit ſeinem Liede: Geht nun hin und grabt mein Grab ꝛc. Er verdiente eine Stelle in einem deutſchen evangeliſchen Geſangbuche beſonders auch deswegen, weil er ſich um die Wiedererweckung des alten Kirchenliedes unſrer Kirche ein großes Verdienſt erworben hat durch ſeine Abhandlung: „Vom Wort und vom Kirchenliede. Bonn 1819." — Aus der neueren Myſtik finden wir den edlen Frankfurter Johann Friedr. v. Meyer († 1849) vertreten, und zwar im bayer. Geſangbuche durch ſein Lied: Der Herr iſt mein getreuer Hirt ꝛc. und im pfälz. Entwurfe durch ſein anderes: Ich ſenke mich in deine Wunden ꝛc. Die übrigen geiſtlichen Dichter der neueſten Zeit gruppirt Koch einfach nach der lutheriſchen und reformirten Confeſſion. Von erſterer finden wir nur folgende vertreten: Chriſtoph Karl Jul. Aſchenfeldt in Schleswig (geb. 1792 in Kiel), im pfälz. Entwurfe und im Erl. ref. Geſangbuche mit ſeinem Morgenliede: Des Tages laute Stunden ꝛc.; den Würtemberger Dr. Jonathan Friedrich Bahnmaier († 1841) mit

ſeinem Miſſionsliede: Was rührt ſo mächtig Sinn und Herz ꝛc. ebendaſelbſt, und ebenda deſſen Landsmann, den bekannten unermüdeten Arbeiter für Miſſion und Gottesreich im (weitherzig) pietiſtiſchen Sinne, Dr. Chriſtian Gottlob Barth zu Calw (geb. 1799 zu Stuttgart) mit 4 Miſſions- und andern Liedern: Der du in Todesnächten ꝛc., Hochgelobter Fürſt des Lebens ꝛc., Laſſet uns von Zion ſingen ꝛc. und: Wie lieblich iſt der Boten Fuß ꝛc., von denen das vorletzte auch im Erl. reform. Geſangbuche ſich findet; ferner noch zwei Würtemberger mit drei Miſſionsliedern: Albert Knapp zu Stuttgart, geb. 1798 (Der du zum Heil erſchienen ꝛc. — dieſes auch im Erl. reform. Geſangbuche — und: Hier ſtehen wir von nah und fern ꝛc.) und den ehrwürdigen Chriſtian Heinrich Zeller (geb. 1779) zu Bruggen (Sieh, ein weites Todtenfeld ꝛc.). Hierher gehören auch zwei weitere Miſſionslieder des pfälz. Entwurfs ohne Angabe des Verfaſſers: Einer iſt's, an dem wir hangen ꝛc. und: König Jeſu, ſtreite, ſiege ꝛc. Ferner ſind aus dieſer neueſten Zeit vertreten: Karl Auguſt Döring († 1844), zuletzt zu Elberfeld, der unermüdliche Stifter des chriſtlichen Vereins für das nördliche Deutſchland, mit ſeinem Liede: Mein ſiegend Haupt dort in der Herrlichkeit ꝛc. (im pfälz. Entwurf und im Erl. reform. Geſangbuche); W. Hülſemann mit dem Liede: Vater, krön du mit Segen ꝛc. (in beiden eben genannten Sammlungen). Ferner finden ſich im pfälz. Entwurfe und im Erl. reform. Geſangbuche ohne genannten Verfaſſer: Ach Vater, der die arge Welt ꝛc., und: Hoſianna, Davids Sohn, der in ſeines Vaters Namen ꝛc. (vielleicht auch reformirten Urſprungs). Im bayriſchen Geſangbuche ſind von allen dieſen neueſten geiſtlichen Dichtern nur die beiden bekannten Namen Spitta (geb. 1801) und Stier (geb. 1800) vertreten; erſterer mit: Bei dir, Jeſu, will ich bleiben ꝛc. (dies auch bei Wiener) und: Ich und mein Haus ꝛc. (der pfälz. Entwurf hat von ihm: O ſelig Haus, wo man dich aufgenommen ꝛc.); letzterer aber (der um die Geſangbuchsreform ſich durch ſein „evangeliſches Geſangbuch. Halle

1835" mit 915 Liedern, und durch seine „Gesangbuchsnoth, eine Kritik unsrer modernen Gesangbücher, mit besonderer Rücksicht auf die preuß. Provinz Sachsen. Leipzig 1838." verdient gemacht hat) mit einem Missionsliede: Wir sind vereint, Herr Jesu Christ ꝛc. Endlich ist noch bei Wiener unser Landsmann Christian Rudolph Heinrich Büchta (geb. 1808) zur Zeit in Augsburg, auch Mitglied unsrer Gesangbuchscommission, vertreten durch sein schönes Osterlied: Jesus ist vom Tod erwacht ꝛc. Dann finden sich noch ohne bekannten Verfasser aus dieser Zeit zwei Missionslieder im bayrischen (und im Wiener'schen) Gesangbuche: Herr, wie sind noch viel der Heiden ꝛc., und: Jesu, bittend kommen wir ꝛc., und im bayr. Gesangbuche allein noch ein Lied aus Knapp's Liederschatz: Herr, stärke meinen schwachen Muth ꝛc.

Von den neuesten geistlichen Dichtern der reformirten Kirche finden wir im bayrischen und im Wiener'schen Gesangbuche keine Lieder. Das Erl. reformirte Gesangbuch hat von Matthias Jorissen zu Soest (um 1800) drei Psalmenlieder aufgenommen: Halleluja, Gott zu loben ꝛc. (Ps. 146), Wie reizend schön, Herr Zebaoth ꝛc. (Ps. 84) und: Wohl dem, der Gott verehret ꝛc. (Ps. 128). Der pfälz. Entwurf hat aber dieselben nicht angenommen. Von den 13 neueren Psalmenliedern desselben war schon oben die Rede. Sonst finden wir, bloß im pfälz. Entwurfe, noch 4 reformirte und unirte Namen: die bekannten Dr. Friedrich Wilh. Krummacher in Potsdam (geb. 1796), mit dem Missionsliede: Du Stern in allen Nächten ꝛc., und Dr. Johann Peter Lange in Zürich (geb. 1802), Herausgeber des „Deutschen Kirchenliederbuchs, praktische Abthlg. mit 909 Liedern 1843, theoret. Abthlg. 1844 unter dem Titel: „kirchliche Hymnologie" — gleichfalls mit einem Missionsliede: Gott mit uns, mit uns auf Erden ꝛc.; dann Meta Heußer-Schweizer (geb. 1797), Gattin eines Arztes in den Züricher Bergen, mit dem auch vom würtemb. Gesangbuche von 1841 mitgetheilten Osterliede: Lamm, das gelitten, und Löwe, der

ſiegreich gerungen ꝛc.; endlich Dr. Auguſt Ebrard in Speyer, der in den Entwurf ein Lied zur Geburts- und Namenstags-feier der Königin (welche Tage in Bayern kirchlich gefeiert zu werden pflegen) eingeſtellt hat: Wir bitten dich um deinen Segen ꝛc.

Vergleichen wir nun nach dieſer eingehenden Charakteriſtik die fünf beſprochenen Geſangbücher mit dem würtembergiſchen Geſangbuche von 1841, ſo liegt der Fortſchritt im Vergleich zu dieſem bei allen fünfen entſchieden zu Tage. Koch a. a. O. III, 452 bedauert bei aller Freude an dem würtemb. Geſangbuche mit Recht, daß in demſelben noch viel zu viele Lieder „aus der dürreſten Zeit des Kirchenliedes, aus der Gellert-Klopſtock-ſchen Periode", und viel zu wenig Lieder „von objectiv-kirchlichem Geiſt und aus der Blüthezeit des Kirchenlieds, aus dem ſiebzehnten Jahrhundert" enthalten ſeien. Dieſen von Daniel und Stip noch ſchärfer ausgeſprochenen Vorwurf wird man den fünf in Betrachtung gezogenen Geſangbüchern nicht machen können. Aber dem pfälziſchen Entwurfe wünſchten wir 1) überhaupt eine größere Zahl von Liedern, und 2), beſonders wenn denn doch aus andern Gründen dieſe Zahl nicht überſchritten werden ſollte, ſtatt der Pſalmenlieder und ſo mancher Lieder von Lampe, Barth, Knapp ꝛc. ꝛc. ſo manche noch fehlende altbewährte Kernlieder, welche — jene Männer in allen Ehren! denn doch viel ſchwerer wiegen und namentlich dem Volke viel handlicher ſind.

2) Aeußere Anordnung.

Was zunächſt die Eintheilung des ganzen Geſangbuchs in verſchiedene Rubriken betrifft, ſo erſcheint die Art, wie das neue bayriſche Geſangbuch eintheilt, die naturgemäßeſte und klarſte Die vielen Rubriken der Aufklärungsgeſangbücher (wo für alle. unzähligen nur erdenklichen Pflichten Rubriken und Lieder ſich fanden) ſind freilich nicht mehr beibehalten. Damit gaben ſich Jene den Schein, und betrogen ſich ſelbſt, als hätten ſie für

das hungernde Volk nun gar treulich geſorgt, und gaben ihm doch vielfach nur Steine für Brot, und Schlangen für Fiſche. Aber jetzt hat das Volk in den Geſangbüchern je mehr und mehr wieder Brot vom Himmel — wenn ſchon ihrer Viele auch heute wieder ſagen: „unſre Seele ekelt über dieſer loſen Speiſe.“

Daß aber die Eintheilung des neuen bayriſchen Geſangbuchs ſehr zweckgemäß iſt, beweiſt auch der Umſtand, daß die mancherlei Umwandlungen vom erſten Entwurf durch den zweiten bis zum definitiven Geſangbuch doch dieſe Entheilung ſtets faſt ganz unverändert ließen. Da wird ganz entſprechend mit den Lob- und Dankliedern, den Gebetliedern, und den „Sonntags- und Gottesdienſtliedern“ begonnen; dieſe drei bilden die Abtheilung, welche noch vom früheren Geſangbuche her die Ueberſchrift hat: „Allgemeine Geſänge für den öffentlichen Gottesdienſt.“ Die zweite Abtheilung bilden „hohe Feſt- und Feiertagslieder“, und zwar 1) für die hohen Feſte und Feſtzeiten, 2) für die kirchlichen Feiertage, zu welchen namentlich Reformationsfeſt, Kirchweihfeſt, Bußtag, Erntefeſt und Geburts- und Namenstag des Landesherrn gerechnet werden. Die dritte Abtheilung hat Lieder für die kirchlichen Handlungen, 1) für die heil. Sacramente, 2) für die andern kirchlichen Handlungen. Die vierte Abtheilung iſt überſchrieben „der chriſtliche Glaube“, die fünfte: „das chriſtliche Leben“, die ſechſte und letzte ganz naturgemäß: „von den letzten Dingen.“ Die Unterabtheilungen aber der 4. Abtheilung vom chriſtl. Glauben ſind: Allgemeine Glaubenslieder. Dann: Gott der Vater. Weſen und Eigenſchaften. Schöpfung und Erhaltung. (Von den Engeln.) Vorſehung und Regierung. Gott der Sohn. Verſöhnung und Erlöſung. Jeſuslieder. *) Gott der heilige Geiſt. Wort Gottes. Kirche und Reich Gottes. Miſſionslieder. In der 5. Abtheilung vom chriſtlichen Leben treffen wir die Unterabthei-

*) Dieſer Ausdruck: „Jeſuslieder“ iſt nicht, wie man meinen könnte, erſt in unſern Tagen entſtanden, ſondern dieſer Name und dieſe Rubrik findet ſich z. B. ſchon im alten Ansbacher Geſangbuche von 1735.

lungen: Sündenbekenntniß und Buße. Rechtfertigung und Gnadenſtand. Kampf der Heiligung. Früchte der Wiedergeburt. Kreuz- und Troſtlieder. Morgenlieder. Tiſchlieder. Abendlieder. (Am Schluß der Woche. Am Sonntagabend.) Haus- und Eheſtand. (Kinder. Freunde.) Obrigkeit. Krieg und Friede. Mißwachs und Theurung. Krankheit und Seuchen. Allerlei gemeine Noth. Die ſechſte Abtheilung endlich von den letzten Dingen hat die zwei Unterabtheilungen: Tod (Tod und Begräbniß von Kindern) und: Auferſtehung, Gericht und ewiges Leben. — Dieſe Eintheilung hat auch ihre kleinen Inconvenienzen; aber wie wäre das ganz zu vermeiden? Sie ſcheint jedenfalls die klarſte und einfachſte, bei der man ſich am leichteſten zurecht findet — was doch der Hauptzweck der Eintheilung iſt.

Es wäre nun eine ſehr ermüdende Sache, die verſchiedenen Eintheilungen der andern in Betrachtung gezogenen Geſangbücher ausführlich anzugeben und zu kritiſiren. Nur die Art, wie der pfälziſche Entwurf eintheilt, wollen wir noch mittheilen: I. Lieder zum Anfang und Schluſſe des Gottesdienſtes. II. Von Gott, ſeinem Weſen und Eigenſchaften. III. Das Werk der Erlöſung. A. Der Heilsrathſchluß Gottes im Allgemeinen. B. Adventslieder. C. Weihnachtslieder. D. Wandel Jeſu auf Erden. E. Paſſionslieder. F. Oſterlieder. G. Himmelfahrt und Herrſchaft Chriſti zur Rechten Gottes. H. Pfingſtlieder. I. Dreieinigkeit. IV. Das Leben des Glaubens. A. Der Gnadenſtand. Buße und Bekehrung. Der rechtfertigende Glaube. Die Gewißheit des Heils. B. Die Gotteskindſchaft. Hingabe an Gott und ſeinen Willen. Troſt im Leiden. Vertrauen und Hoffnung. Bitte. Lob und Dank. C. Die Hingabe an den Heiland. Liebe zu Jeſu. Nachfolge Chriſti. D. Der geiſtliche Kampf. Der neue Menſch. Der Kampf mit Fleiſch, Welt und Finſterniß. Die Anfechtung. Bitte um den Beiſtand des h. Geiſtes. E. Der Wandel im Himmel. Vergänglichkeit und Tod. Sehnſucht nach dem Himmel. Das

Sterben des Chriſten. V. Die Gemeinde des Herrn. A. Die Gnadenmittel. Die Predigt des Wortes. Die Taufe (nebſt der Confirmation). Das heil. Abendmahl. B. Die Gemeinſchaft der Heiligen. C. Kirche und Reformation. D. Der chriſtliche Hausſtand. E. Die Miſſion. F. Die Gemeinde unter dem Kreuz. G. Die Aufrichtung des Reiches Chriſti. Sehnſucht nach der Wiederkunft Chriſti. Wiederkunft Chriſti und Auferſtehung. Ewigkeit und ewiges Leben. VI. Lieder für beſondere Zeiten und Umſtände. A. Morgenlieder. B. Abendlieder. (Am Schluſſe der Woche.) C. Jahreswechſel. (Frühlingslied. Sommerlieder. Erntelieder.) D. In Zeiten allgemeiner Noth. E. Reiſelied. F. Königliche Namens- und Geburtsfeſte. G. Einweihung einer Kirche. H. Ordination oder Einführung eines Pfarrers.

Es werden wohl Wenige dieſe Art der Eintheilung der des bayriſchen Geſangbuchs vorziehen. In der vierten Abtheilung ſind die Unterabtheilungen theilweiſe doch gar zu ſpecialiſirt. Man wundert ſich auch, die Sterbelieder ziemlich künſtlich theils in der vierten, theils in der fünften Abtheilung ſuchen zu müſſen. Die ſechſte Abtheilung hinkt eigenthümlich nach und bringt das Verſchiedenartigſte unter einer ſehr äußerlichen Einheit zuſammen. Das Lied Nr. 343: Hilf, Helfer, hilf in Angſt und Noth ꝛc. würde wohl beſſer in die Rubrik der Kreuz- und Troſtlieder oder der Lieder in der Anfechtung gepaßt haben als in die der „allgemeinen Noth.“ Das bayriſche und Wiener'ſche Geſangbuch haben es unter den Kreuzliedern. So iſt auch das ſchöne Lied B. Herberger's: Valet will ich dir geben ꝛc. faſt in allen Geſangbüchern, und gewiß mit Recht, unter den Liedern vom Tode rubricirt; der pfälziſche Entwurf aber hat es unter der Rubrik: Der Kampf mit Fleiſch, Welt und Finſterniß. (So fällt es auch im bayr. Geſangbuche auf, daß die beiden Lieder: Jeſus meine Zuverſicht ꝛc. und: Ich geh' zu deinem Grabe ꝛc. nicht, wie ſonſt überall, den Oſterliedern zugetheilt ſind.) So ſtoßen noch mancherlei Abſonderlichkeiten auf, beſonders auch

im Gefolge der zu ſehr ſpecialiſirenden Eintheilung in der vierten Abtheilung. Daß, wie im bayr. Geſangbuche, die verſchiedenen Feſte und Feiertage alle beiſammen ſtehen, ſcheint auch viel praktiſcher, als wenn im pfälziſchen Entwurfe Neujahr, Reformationsfeſt, Erntefeſt und Königstage an verſchiedenen Orten, und auch da nur indirect, ſich finden. Kirchweihfeſt iſt, wie ſchon oben einmal erwähnt wurde, gar nicht berückſichtigt; auch der Bußtag als ſolcher gar nicht (hiefür würde ſich beſonders Nr. 344: Wir liegen hier zu deinen Füßen ꝛc. eignen). Göring in ſeiner mehrerwähnten Brochüre „Die Geſangbuchsfrage ꝛc." dürfte wieder zu viele ſpecielle Bedürfniſſe geltend machen, wie beſondere Gewitterlieder, beſondere Bittlieder um Regen; beſondere Danklieder dafür ꝛc. ꝛc. Derſelbe will auch Bibelterte über jedem Liede, Bibelcitate bei unbekannteren Anſpielungen, öfters erläuternde Ueberſchriften über den Liedern ꝛc. (Alles nach Analogie des würtemberg. Geſangbuchs von 1841); doch wohl mit Recht hat das bayr. Geſangbuch ſolche Wünſche nicht berückſichtigt und die alten Lieder für ſich ſelbſt reden laſſen, ohne weitere Zuthaten; das hilft oft mehr zum Nachdenken und geſegneten Forſchen und Suchen, als wenn man den Leuten Alles gar zu plan hinlegt und ihren Gedanken (durch Ueberſchriften und Bibelterte) gar zu ſehr gleichſam die Route vorzeichnet. Am meiſten haben noch die Bibelcitate für ſich; ſolche finden wir hier und da im pfälz. Entwurfe, während derſelbe die übrigen oben als von Göring gewünſcht angegebenen Einrichtungen nicht hat, und die andern ſie alle verſchmähen. Wenn es z. B. in jenem Oſterliede Luthers heißt: „die Schrift hat verkündet das, wie ein Tod den andern fraß", ſo citirt der pfälz. Entw. ganz paſſend unten Hebr. 2, 14. Hoſ. 13, 14; oder wenn in dem Lied: Jeſus meine Zuverſicht ꝛc. der Ausdruck vorkommt; „Denn ihr ſollt euch durch die Luft eurem Heiland zugeſellen", ſo wird dort unten auf 1. Theſſ. 4, 17 verwieſen. Doch beſonders dürfte hier Schule und Katechese, auch Predigt nachzuhelfen haben. Daß man unter die Lieder den Namen

des Verfaſſers mit Geburts- und Sterbejahr ſetzt (in älteren Geſangbüchern oft über den Liedern) und innerhalb der einzelnen Rubriken die Lieder nach möglichſt chronologiſcher Ordnung aufzählt, wird mit Recht immer mehr allgemeine Sitte, obwohl Göring ſonderbarer Weiſe die alphabetiſche Ordnung (nach dem Anfang der Lieder) für die paſſendſte hält. In beiden eben angeführten Stücken ſind das bayr., das Wiener'ſche, das Erl. reform. Geſangbuch und der pfälz. Entwurf einig; nur das Eiſenacher allgemeine Kirchengeſangbuch ordnet weder chronologiſch noch alphabetiſch, und führt die Namen der Dichter nicht gleich unter dem Texte, ſondern erſt hinten im Regiſter an. — Daß dem bayriſchen Geſangbuche außer dem Inhaltsverzeichniß, Melodien- und Liederregiſter eine kleine Gebetſammlung ſammt Gottesdienſtordnung und Litanei angehängt iſt, wurde ſchon erwähnt; ebenſo bei Wiener Caspar Neumanns Kern aller Gebete; auch im pfälz. Entwurfe wird eine Reviſion des bisherigen Gebetsanhangs des eingeführten Geſangbuchs verſprochen; das Erl. reform. Geſangbuch hat keinen ſolchen Anhang. Das würtemberg. Geſangbuch von 1841 hat auch noch die Leidensgeſchichte des Herrn, aus den vier Evangeliſten zuſammengefaßt, die kirchlichen Perikopen (ausgedruckt) und zwar nach dortigem Uſus zwei Jahrgänge, dann ein Verzeichniß der Bibelſtellen über den Liedern und ganz kurze alphabetiſch geordnete Biographien der Dichter. Dieſe kurzen Lebensumſtände wären auch für unſer Geſangbuch ein recht ſchätzbarer Anhang geweſen, wie auch z. B. das alte Ansbachiſche Geſangbuch von 1735 ein derartiges ganz kurzes Regiſter hat (ſowie ein auf die Sonn- und Feſttage eingerichtetes Liederregiſter). Die übrigen genannten Anhänge des würtemb. Geſangbuches ſind entbehrlich (es wird auch ohne dieſen Anhang abgegeben). Die oben angeführten Schriften von Kindler und Adler kommen hier zu Hülfe für Alle, die Luſt und Liebe und die Mittel haben, ſich hier näher umzuſehen. Aeltere Geſangbücher haben etwa auch noch die Geſchichte der Zerſtörung Jeruſalems, die Augsburgiſche

Confession, den kleinen luth. Katechismus u. dergl. anhangsweise.

Möge auch hinsichtlich der Melodien das zu erwartende neue pfälzische Gesangbuch sich in Uebereinstimmung mit unserm trefflichen neuen bayrischen Choralbuche und dem Eisenacher allgemeinen Kirchengesangbuche halten! Wie traurig, wenn da wieder neue Varianten sich bilden! Möge doch auch hier auf rechter Fleiß verwendet werden! Freilich scheint der Pfalz auch der altreformirte Psalmengesang zugedacht zu sein; denn bei den meisten der 14 Psalmenlieder ist oben bemerkt: „Eigene Melodie", obwohl sie sich meist nach andern bekannteren Weisen singen lassen. Möge man doch auch hier das altbewährte Deutsche festhalten. Kirchengesangvereine u. dgl. mögen ja freilich auch an den altreformirten Psalmengesängen sich erbauen, das wird ihnen Niemand wehren.

3) Textrecension.

Hier wird derselbe Wunsch laut, welchen wir eben hinsichtlich der Melodien ausgesprochen haben. Sonst liebt man ja doch sehr die Union; warum hier nicht, wo doch nur in den seteneren Fällen das Gewissen und die Lehre, sondern meist nur der Geschmack und die Grammatik ꝛc. in's Spiel kommt. Ach daß die Zeiten vorüber wären, über welche einst der Würtemberger Schubart klagte: „Sonst sang ein Handwerksbürschlein aus Aalen mit seinen Zunftgenossen aus Göttingen, Bremen, Hamburg oder Berlin ein geistliches Lied in brüderlicher Eintracht. Seitdem es aber so viel Varianten giebt, als wir Städte zählen, seitdem verstummt diese geistliche Liedereintracht, und alle Einheit des Glaubens und des Geistes würde unter uns aufhören, wenn Luthers Bibel nicht wäre." (Koch a. a. O. III. 13.) Freilich durch unsre jetzigen größeren Landeskirchen haben wir bereits ein gut Stück Einheit mehr — aber es sollte sich wieder Ein Text bilden für ganz Deutschland, oder doch wenigstens für ganz Bayern. Bei dem Singen der

Handwerksburſchen aber kann ich mich der traurigen Nebenbemerkung nicht enthalten, daß ſie jetzt gar keine geiſtlichen Lieder mehr ſingen! Aber daran hat gewiß (neben vielem Anderen) dies mit Schuld, daß man allmälig meinte, ein Choral müſſe ſtets wie ein Grabgeſang geſungen werden; und welcher Handwerksburſche ſollte auch die Klopſtock'ſchen und dergl. Lieder ſingen! Aber laßt nur erſt unſere reſtaurirten Geſangbücher mit ihren echt volksmäßigen Liedern und ihren friſchen, kräftigen, herzlichen Weiſen wieder ins Volk bringen, und bald werden auch die Handwerksburſchen wieder geiſtliche Lieder mit einander ſingen, da wo ſie hingehören.

Doch um zur Textrecenſion der Geſangbücher zurückzukehren, ſo iſt ja wohl bekannt und viel beklagt die Verwäſſerung und Zerbeſſerung, welche man am Ende des vorigen Jahrhunderts mit unſern lieben Liedern vornehmen zu müſſen glaubte. Dr. E. Val. Löſcher hatte freilich in der Vorrede zum Wittenbergiſchen Geſangbuch von 1713 mit Recht geſagt: „Geſangbücher ſind ein Anhang von ſymboliſchen Büchern, welche der ganzen lutheriſchen und evangeliſchen Kirche Lehr und Bekenntniß darthun und alſo billig rein und unverfälſcht gehalten werden ſollten." (Koch a. a. O. III. 11.) Damit verträgt ſich übrigens vielleicht eben um mancher damals eindringenden theils vielfach dogmatiſch nicht ganz reinen, theils ſchwärmeriſchen, theils geſchmackloſen und tändelnden Lieder willen der etwas ſpätere Ausſpruch Bengels (Koch III. 17): „es wäre doch eine löbliche Anſtalt, wenn man in der evangeliſchen Kirche Eins würde, eine Läuterung mit den Liedern vorzunehmen." Wie köſtlich und treffend Herder ſich gegen die ſchmählichen Liederveränderungen ausgeſprochen hat, iſt wohl ziemlich allgemein bekannt (vergl. Koch III. 20 f.). Heute noch iſt das durch ihn damals herausgegebene Weimariſche Geſangbuch in Thüringen von nachhaltigem Segen; dort ließ er nämlich in einem beſonderen Theile die alten Kernlieder unangetaſtet ſtehen, und zeigte nur an dem andern, abgeſonderten Theile, der die ſpäteren Lieder enthielt,

ſeine poetiſche Kunſt, oft zum Vortheil ändernd. — Daß man freilich ganz und gar nichts ändere, ganz und gar nichts weglaſſen ſolle: das werden denn doch auch nicht Viele behaupten. Aber es iſt ſehr ſchwer, hier die rechte Grenze zu ziehen, und die Subjectivität hat hier einen großen Spielraum — auch in der Kritik über die Geſangbücher und ihre Textrecenſionen. Bloß antiquariſch genau den alten Text wieder herzuſtellen ohne alle Rückſicht auf Zeit und Umſtände ſonſt und jetzt, kann auch nicht die Aufgabe eines Kirchengeſangbuchs ſein. Aber ſehr vorſichtig muß man denn doch hierin zu Werke gehen; und von Jahr zu Jahr lebt ſich Jeder mehr in die ältern Lieder hinein und findet Schönheiten, wo ihn zuvor Härten abſtießen. Daher danken wir es unſerm werthen bayriſchen Geſangbuche gar ſehr, daß es im Vergleich zu den beiden Entwürfen von 1848 und 1852 ſo kühn auf den alten Text zurückgegangen iſt. Auch der pfälziſche Entwurf hat zwar mehr als unſer Geſangbuch, aber doch auch verhältnißmäßig nur wenig geändert. Und mit vollem Recht! Denn wie leicht kann es mit ſolchen Aenderungen über kurz oder lang ergehen, wie mit den vielen Aenderungen, welche Albert Knapp in der erſten Auflage ſeines Liederſchatzes ſich erlaubte, über welche er aber ſelbſt in der Vorrede der zweiten ganz umgearbeiteten Ausgabe von 1850 ſich ſo ausſpricht (Koch a. a. O. III. 443 f.), welche Worte auch das würtemberger Geſangbuch von 1841 treffen, das eben ganz in dieſer hier retractirten Weiſe bearbeitet iſt: — „Im tiefen Bewußtſein, mit jenem erſtmaligen, unter vielen Störungen und auch mit geringerer Erfahrung gefertigten Buche vielfach, obwohl in guter Abſicht — dem Conſiſtorium nämlich die Lieder mundgerecht zu machen und durch eine der damaligen kirchlichen Sprachweiſe ſich annähernde Form zu empfehlen, damit das Volk ſeine Kernlieder doch wenigſtens dem innern Weſen und Gehalte nach wieder zurück empfangen möchte, — irre gegangen zu ſein, habe ich das Ganze noch einmal von Grund aus umgearbeitet. Daß ich bei jenem Buche vielfach zu ſubjectiv, oft in heller Freudigkeit, zu Werke gegangen bin

und hundertmal über die Schnur gehauen habe, bekenne ich gerne und mit herzlicher Beschämung; ebenso, daß ich in Manchem pedantisch war und sowohl in der Form, als in der Auswahl der Lieder selbst theils allzu puristisch, theils mit allzu ängstlicher Rücksicht auf die kirchlichen Versmaaße (mit grammatikalisch-prosodischen Ansichten verwachsen) zu Werke ging. Ich hoffe nun, hierin etwas gelernt und manche andere frühere Ansichten in den Tod gelegt zu haben. Bei sehr vielen ältern und namentlich den gangbarsten Liedern ist der Originaltext weit genauer restituirt ꝛc." Goldene Worte zur Beherzigung für alle Gesangbuchsredactoren, aber auch alle Gesangbuchsbeurtheiler! Die Entwickelung geht in diesem Stücke sehr rasch vorwärts — und die Nürnberger und Rothenburger Philister — sit venia verbo! — halten sie nicht auf. Ein Gesangbuch aber soll auf lange Zeit genügen. Das würtemberger ist bei allem sonstigen hohen Werth und Segen in dieser Beziehung ein warnendes Beispiel.

Wiener hat hie und da mit leiser Hand geändert, noch etwas öfter als das bayr. G.-B., und oft mit Glück, während sich dieses — nach der ursprünglichen Instruction, wie wir sie S. 36 ff. aus der Vorrede des ersten Entwurfs von 1848 vernommen haben — öfter mit Weglassung von ganzen Versen hilft. So auch der pfälz. Entw. und das Erl. ref. G.-B., beide in höherem Maaße als das bayr. G.-B., namentlich letzteres; und wie sich der pfälz. Entw. mehr Aenderungen des Textes erlaubt als das bayr. G.-B., so wiederum das Erl. ref. G.-B. mehr als der pfälz. Entwurf. Auch das Eisenacher allgemeine K. G.-B. erlaubt sich Kürzungen und, jedoch meist mit großem dichterischen und kirchlichen Geschmack ausgeführte, Aenderungen des Textes, öfter als das bayr. G.-B.

Es sei uns schließlich gestattet, zum Erweise des eben Gesagten und zur weiteren Charakteristik der in Rede stehenden Gesangbücher, sowie zur Förderung, wenn es sein dürfte, der ganzen Angelegenheit, eine Anzahl Lieder hinsichtlich ihrer Text-

recenſion in den fünf verglichenen Geſangbüchern näher anzuſehen.

1. O Gott, du frommer Gott ꝛc. von Joh. Heermann. V. 7. hat das bayr. G.-B. mit Recht den ſchönen Gedanken beibehalten: „dem Leib ein Räumlein gönn' bei meiner Eltern Grab" — gegen den Mammonsdienſt unſrer Zeit, der nur zu ſagen weiß: ubi bene, ibi patria. Das Eiſ. allg. K. G.-B. hat: „bei ſeiner Freunde Grab". Wiener und der pfälz. Entw., auch ſchon das alte Ansb. G.-B. von 1735: „bei frommer Chriſten Grab". Original (nach Koch): „bei frommer Eltern Grab".

2. Wie ſoll ich dich empfangen ꝛc. von Paul Gerhard. V. 6: „du herzbetrübtes Heer" hat der pfälz. Entw. geändert in: „du hochbetrübtes Heer; das Erl. ref. G.-B. umſchreibt. V. 9 haben Wiener und das Eiſ. G.-B. richtig: „Ihr Herr wird ſie zerſtreuen" ꝛc.; die andern drei ſchwächer: „Der Herr" ꝛc.

3. Auf, auf, ihr Reichsgenoſſen ꝛc. von J. Riſt. Das Erl. ref. G.-B. kürzt ab, der pfälz. Entw. hat es gar nicht.

4. Nun jauchzet all' ihr Frommen ꝛc. von Mich. Schirmer. Das Erl. ref. G.-B. und der pfälz. Entw. haben es nicht. Wiener hat noch einen Vers zwiſchen Vers 1 und 2 der andern. Das alte Ansb. G.-B. hat denſelben, noch naiver „Er kommt zu uns geritten auf einem Eſelein", während W. glücklich und leiſe ändernd: „in Demuth arm und klein". V. 3 (oder 4) hat das alte Ansb. G.-B. für: „Ihr Mächtigen auf Erden" ꝛc. gar deutlich (zur Zeit des dreißigjährigen Krieges): „Ihr große Potentaten", und am Schluſſe dieſes Verſes für: „des Höchſten Zorn euch rührt": „euch ſeine Ungnad rührt".

5. Vom Himmel hoch da komm ich her ꝛc. von Luther. Unſer Geſangbuch hat 15 Verſe und gar keine Aenderungen. W. hat 14 (den vom „Suſannine" hat er weggelaſſen). Bei beiden ſteht auch mit Recht die Ueberſchrift: „Ein

Kinderlied auf die Weihnachten vom Kindlein Jesu" — deswegen hat es wahrscheinlich das Eisenacher Gesangbuch nicht? Das ref. Gesangbuch und der pfälz. Entwurf haben nur 8 Verse, und, wie auch W., leise Aenderungen.

6. Wir singen Dir, Immanuel ꝛc. von P. Gerhard. Das Erl. Gesangbuch hat 18, der pfälz. Entw. 17, das Eis. Gesangbuch 15, Wiener 19. Wohl nicht mit Unrecht lassen das Eis. Gesangbuch und der pfälz. Entwurf den 15. oder 16. Vers weg, der gleich dem: „O felix Adae peccatum" eines römischen Meßgesangs doch gar zu kühn ist: „Hätt' ich nicht auf mir Sündenschuld, hätt' ich kein Theil an Deiner Huld; vergeblich wärst du mir geborn, wenn ich nicht wär' in Gottes Zorn. Halleluja". Dagegen hat der pfälz. Entwurf einen Vers, den die andern nicht haben, auch sehr kühn, Vers 7: „Der du dem Meer sein Ziel gesteckt, du wirst mit Windeln zugedeckt; bist Gott und liegst auf dürft'gem Stroh; wirst Mensch und bist doch A und O. Halleluja". Das alte Ansb. Gesangbuch hat diesen Vers ganz ähnlich.

7. O Lamm Gottes unschuldig ꝛc. von Nik. Decius, (welches unser Gesangbuch, wie das alte Ansbacher, unter die Abendmahlslieder setzt, während es sonst unter den Passionsliedern zu stehen pflegt). Hier steht im bayr. Gesangbuche (nach Wackernagel, Kirchenlied, 1841. S. 338: „Allzeit gefunden büldig, wie wohl du warst verachtet") auffallend hart und gegen den Rhythmus der beigesetzten Noten: „gefunden ♩♩♩ duldig", so daß die Stimme eigentlich auf dem Augment „ge—" zu verweilen und über „—funden" schnell hinwegzueilen hätte, während alle andern mit Recht haben: „funden geduldig", was mit dem Rhythmus ♩♩♩ wohl zusammenstimmt und auch mit unsrer jetzigen Redeweise sich doch eher verträgt, indem es nichts so Seltenes ist, in der Poesie das Augment wegzulassen, aber wohl etwas Unerhörtes zu sagen: „duldig" für: „geduldig". Am wohlklingendsten hatte der bayr. Entwurf von 1848: „allzeit erfunden geduldig". Das alte Ansb. Gesangbuch sagt auch: „all-

zeit gefunden geduldig" und überläßt es dem Singenden, damit fertig zu werden (was aber im vorliegenden Falle ſehr leicht iſt). Das Erl. Geſangbuch hat ferner hart: „wiewohl du wardſt verachtet"; da hat das alte Ansb. von 1735: „wareſt"; Eiſ. „wardſt"; pfälz. Entwurf und ref. Geſangbuch und Wiener: „wurdeſt". Solche Härten wären ja doch leicht zu vermeiden geweſen.

8. Herzliebſter Jeſu, was haſt du verbrochen ꝛc. von Joh. Heermann. Das bayr. Geſangbuch, der pfälz. Entwurf und Wiener haben 15 Verſe, das Eiſ. K. Geſangbuch 14 (V. 5: der Fromme ſtirbt ꝛc. fehlt), das Erl. ref. Geſangbuch 12 Verſe. In dem vom Eiſ. Geſangbuche ganz weggelaſſenen Verſe hat nur das bayr. Geſangbuch die kräftige alte Lesart: „Gott liegt gefangen"; Wiener: „Chriſt wird gefangen": pfälz. Entwurf: „Du wirſt gefangen". Das Erl. ref. Geſangbuch läßt außer Vers 5 auch Vers 6 und 9 weg und hat manche Aenderungen.

9. Jeſu meines Lebens Leben von Homburg. Das bayr. und Eiſ. Geſangbuch und Wiener haben alle 8 Verſe und nur leiſe Aenderungen; das ref. Geſangbuch und der pfälz. Entwurf laſſen Vers 2 und 6 weg.

10. Ein Lämmlein geht und trägt die Schuld ꝛc. von Paul Gerhard. Wiener hat 10 Verſe, das bayr. Geſangbuch 9; dieſes läßt nämlich nicht ohne Grund den dortigen vierten Vers: „Du marterſt ihn am Kreuzesſtamm" weg; ebenſo das Eiſ. Geſangbuch und der pfälz. Entwurf. Aber warum läßt das Eiſ. Geſangbuch (das im Ganzen 7 Verſe hat) den ſo ſchönen 7. („Das ſoll und will ich mir zu Nutz ꝛc.) und auch den 8. („Was ſchadet mir des Todes Gift ꝛc.") weg? Und warum auch der pfälz. Entwurf den 7. und den ſo ſchönen 9. (Wenn endlich ich ſoll treten ein ꝛc.)? Auch hat der pfälz. Entwurf Vers 2 und 3 des bayr. Geſangbuchs in Einen Vers verſchmolzen; es fängt nämlich dort der 2. Vers an: „Das Lämmlein iſt der große Freund" bis . . . „Sühner wollen wählen". Dann wird gleich unmittelbar die zweite Hälfte von Vers 3

angeſchloſſen: O Wunderlieb'! O Liebesmacht! ꝛc. Warum auf dieſe Art das Dramatiſche, ſo echt Volksmäßige und Poetiſche verwiſchen?

11. O Welt, ſieh hier dein Leben ꝛc. von P. Gerhard. Wiener und das ref. Geſangbuch haben alle 16 Verſe; das bayr. Geſangbuch und der pfälz. Entwurf aber 15, indem ſie den 8. Vers („Du ſpringſt in's Todes Rachen" ꝛc.) weglaſſen, welchen das ref. Geſangbuch in ſeiner zweiten Hälfte, ſo wie ſonſt hie und da in andern Verſen geändert hat. Das Eiſ. Geſangbuch hat nur 12 Verſe.

12. O Haupt voll Blut und Wunden ꝛc. von P. Gerhard. Warum läßt das bayr. Geſangbuch den ſchönen 3. Vers: „Die Farbe Deiner Wangen" ꝛc. weg? Auch das Eiſ. allgemeine Geſangbuch läßt ihn weg. Schon die zwei Entwürfe zu unſerm Geſangbuche von 1848 und 1852 ließen ihn weg. Wiener hat ihn, ja das würtemb. hat ihn unverändert; auch der pfälz. Entwurf hat ihn. Das ref. Geſangbuch hat ihn nicht und läßt auch noch einen andern: „Ich will hier bei dir ſtehen ꝛc." weg. Den bekannten Ausdruck „ſchimpfiret" im 1. Verſe hat dagegen allein unſer Geſangbuch beibehalten (doch den hätte man am Ende eher miſſen können, wenn es hätte ſein ſollen, als den 3. Vers); die andern alle haben geändert. Eiſ.: „gekrönet — verhöhnet"; die zwei bayr. Entwürfe ähnlich. Würtemb. „geſchmücket — von Schmach gedrücket"; am einfachſten und leiſeſten Wiener: „gebeugt jetzt und verhöhnet"; das ref. Geſangbuch: „gekrönet — gar verhöhnet".

13. Wir danken dir, Herr Jeſu Chriſt, daß du für uns geſtorben biſt ꝛc. von Chriſtoph Viſcher († 1609). Vers 2 hat das bayr. und Eiſ. Geſangbuch: „Durch dein' heilig' fünf Wunden roth"; Wiener: „Durch dein' heil'gen fünf Wunden roth"; ref. Geſangbuch: „Durch deine heil'gen Wunden roth". Der pfälz. Entwurf aber hat am matteſten: „Der du gelitten Hohn und Spott".

14. O Traurigkeit, o Herzeleid ꝛc. von Joh. Riſt.

Vers 2 hat unser Gesangbuch: „Gott selbst liegt todt", nämlich nach Vers 1: „Gott, des Vaters einig's Kind"; und das ist wohl hier die beste Lesart, ganz mit dem Bekenntniß unsrer Kirche übereinstimmend*) (vergl. auch Apostelg. 20, 28). Diese Lesart ist einerseits wohl der des alten Ansb. Gesangbuchs vorzuziehen: „Gott selbst ist todt", und namentlich andrerseits den mancherlei Abschwächungen der übrigen Gesangbücher. So hatte der bayr. Entwurf von 1848: „Der Herr liegt todt", der von 1852 und das Eis. Gesangbuch ebenso. Der pfälz. Entwurf: „Der Herr ist todt". Wiener: „Gotts Sohn liegt todt". Das würtemb. Gesangbuch hat das Lied gar nicht. — Vers 6 hat Wiener: „O lieblich's Bild, schön zart und mild, du Söhnlein der Jungfrauen! Niemand kann dein heißes Blut sonder Reu' anschauen". Ebenso unser b. Gesangbuch; nur: „du Schmerzsohn". Das Eis. und das ref. Gesangbuch haben den Vers weggelassen. Pfälz. Entwurf: „in deinen Todeswehen! Niemand kann dein rinnend Blut sonder Reu ansehen".

15. So ruhest du, o meine Ruh' ꝛc. von Salomon Franck. Dies Lied ist unter denen, deren Originaltext Koch a. a. O. im Anhang zum 4. Bande gegeben hat. Das bayr. Gesangbuch und der pfälz. Entwurf folgen demselben fast buchstäblich; das ref. Gesangbuch läßt V. 3 weg. Die zwei bayr. Entwürfe hatten noch an einer Stelle geändert und auch den 3. Vers weggelassen („Ach, du bist kalt, mein Aufenthalt ꝛc."). Das Eis. Gesangbuch hat das Lied nicht; Wiener aber in der Lesart wie die bayr. Entwürfe, jedoch mit Beibehaltung des 3. Verses. Das würtemb. Gesangbuch hat ganz umgearbeitet; unterzeichnet auch: „nach Sal. Franck".

---

*) Das ist also keine dogmatische Incorrectheit, wie die Vorrede zum pfälz. Entwurf S. XVI sich ausdrückt. Der Sinn ist: „Der, der selbst Gott ist, nämlich Gott, des Vaters einig Kind, eingeborner Sohn, liegt todt". Vor einigen Jahren war in einem Aufsatze der „Deutschen Zeitschrift für christliche Wissenschaft und christliches Leben" auch mit Recht der Ausdruck: „Gott selbst liegt todt" allen Aenderungen gegenüber vindicirt.

16. Erſchienen iſt der herrlich Tag ꝛc. von Nik. Hermann. Wiener hat 14 Verſe; unſer bayr. Geſangbuch dagegen hat nur 5, wobei ſehr ſchöne Verſe fehlen, namentlich z. B. Vers 7 mit ſeiner gewaltigen Poeſie: „Unſer Simſon, der theure Held, Chriſtus, den ſtarken Löwen fällt; der Höllen Pforten er hinträgt, dem Teufel all ſein' G'walt erlegt. Halleluja". Die beiden bayr. Entwürfe von 1848 und 1852 haben auch nur 5 Verſe und haben nur noch etwas Weniges mehr geändert. Das alte Ansb. Geſangbuch von 1735 hat ganz wie Wiener (nur einige, theils gute Aenderungen Wieners ausgenommen). Das Eiſ. allg. Kirchengeſangbuch hat gar nur 4 Verſe; es läßt auch noch Vers 9 des Originals oder Vers 3 unſers Geſangbuchs weg: „Sein'n Raub der Tod mußt geben her, das Leben ſiegt und ward ihm Herr. Zerſtört iſt nun all ſeine Macht, Chriſt hat das Leben wiederbracht. Halleluja!" Um dies Lied voll der poetiſchſten Gedanken iſt mir's leid. Der pfälz. Entwurf hat dies Lied gar nicht — er hat in kritiſchen Fällen öfters dieſen Ausweg ergriffen und ſo den Knoten mit dem Schwert gelöſt. Das ref. Geſangbuch hat es auch nicht.

17. Frühmorgens, da die Sonn' aufgeht ꝛc. von Johann Heermann; ein dem vorigen ähnliches Oſterlied, wie dieſes voll triumphirenden Glaubens und großer Gedanken. Von dieſem haben wir denn aber auch in unſerm bayr. Geſangbuche 17 gewaltige Verſe, Wiener 16 (theilweiſe verſchiedene und in verſchiedener Aufeinanderfolge), das Eiſ. gar nur wieder 11. Der pfälz. Entwurf und das ref. Geſangbuch haben es gar nicht.

18. Auf Chriſti Himmelfahrt allein ꝛc. von Joſua Wegelin. Das Original dieſes Liedes theilt Koch mit a. a. O. IV. 745, wo dann der Anfang lautet: „Allein auf Chriſti Himmelfahrt ꝛc." Faſt ganz ſo hat es das Eiſ. allg. Kirchengeſangbuch, während alle andern die, wahrſcheinlich durch J. Geſenius und Denicke für das Hannover'ſche Geſangbuch beſorgte Umarbeitung haben, wie ſie ſich in allen Geſangbüchern ſeit 1660 findet. Beide Formen ſind ſchön und erbaulich.

19. Schmücke dich, o liebe Seele ꝛc. von Johann Franck. Der pfälz. Entwurf hat dies liebliche, heilige Abendmahlslied genau wie das bayr. Gesangbuch. Aber beide lassen Vers 3, wo „die blutgefüllten Schalen" vorkommen (welchen Vers auch die „130 Lieder" gehabt hatten) weg. Wiener läßt zwar nicht diesen, aber den schönen vorletzten Vers weg: „Herr, es hat dein treues Lieben ꝛc." — warum? Das Eis. allgem. Kirchengesangbuch hat wieder nur 6 Verse; es läßt nämlich außer obigem Vers 3 in nicht zu billigender Weise auch noch die herrlichen Verse 5 und 6 des Originals weg: „Heil'ge Lust und tiefes Bangen ꝛc." (oder nach Wieners ursprünglicher Lesart: „Beides, Zittern und auch Lachen ꝛc.," was wohl mit Recht im bayr. Gesangbuche und pfälz. Entwurfe in der angegebenen Weise geändert ist) und: „Nein, Vernunft, die muß hie weichen ꝛc." Hat sich der pfälz. Entwurf eines Unionsgesangbuches nicht gescheut, diese Verse aufzunehmen, so sollte man sie noch viel weniger in einem „deutschen evangelischen Kirchengesangbuche" vergeblich suchen dürfen. Der 2. Vers mit seinem bräutlichen Gleichniß hat um der ungewaschenen Hände Vieler willen eine Aenderung wohl erfahren müssen. Das Erl. ref. Gesangbuch hat nur 5 Verse.

20. Herr, du hast für alle Sünder ꝛc. von Caspar Neumann. Von diesem Liede finden wir das Original bei Koch IV. 747 f., und ersehen daraus, daß das bayr. und Wiener'sche Gesangbuch dieses Lied ganz getreu, nur mit ganz wenigen und glücklichen Aenderungen, beide ganz gleichlautend, wiedergeben. Die andern haben das Lied nicht.

21. Gott ist getreu ꝛc. von Ehrenfried Liebich. Dies Lied hat der pfälz. Entwurf als eines der wenigen besseren des bisherigen pfälz. Gesangbuchs aus diesem beibehalten (die andern haben es nicht); doch ist der Text nicht ganz, wie er dort sich findet, auch nicht ganz nach dem von Koch a. a. O. S. 741 mitgetheilten Originale, sondern so wie im würtemb. Gesangbuche von 1841.

22. Wie ſchön leucht't uns der Morgenſtern ꝛc. von Ph. Nicolai. Das bayr. Geſangbuch hat hier das Original mit ſeiner gewaltigen Poeſie nur wenig verändert, Wiener um ein Weniges mehr, und das Eiſ. allg. Kirchengeſangbuch wieder um ein Weniges mehr. Die beiden bayr. Entwürfe von 1848 und 1852 ließen einige Verſe weg und hatten etwas mehr geändert. Das würtemb. Geſangbuch von 1841 hat hier wieder ſehr viel geändert. Auch der pfälz. Entwurf hat hier viel geändert, Nöthiges und auch Unnöthiges. Denn daß hier irgend welche Veränderungen nöthig ſind, namentlich um des ſehr naheliegenden und ohnehin nach dem Zeugniß der Liedergeſchichte mit dieſem Liede wirklich vielfach getriebenen Mißbrauchs willen, iſt wohl klar. In einem Aufſatze in der Erlanger Zeitſchrift für Proteſtantismus und Kirche über das neue Geſangbuch, der vor einiger Zeit dort zu leſen war, erklärt der Verfaſſer, ein (ſehr gebildeter) Dorfpfarrer, er habe das Lied, ſo wie es in unſerm Geſangbuche ſteht, einmal ſingen laſſen, werde es aber nicht wieder thun. Schreiber dieſes würde auch vielleicht unmaßgeblich die ſehr glücklichen Aenderungen an den betreffenden Stellen (beſonders Vers 4—7), die das Eiſ. allg. Kirchengeſangbuch angebracht hat, vorziehen, wenn ſchon die Erfahrung des obigen Geiſtlichen nicht gerade überall zutreffen muß; auch brauchen nicht alle Lieder im öffentlichen Gottesdienſte geſungen zu werden, und es gilt hier ganz die treffliche Weiſung, welche, wie oben S. 49 ff. von uns angegeben, die Anſprache unſrer Oberkirchenbehörde vom November v. J. an die Hand giebt.

23. Jeſu, meine Freude ꝛc. von Joh. Franck. Der pfälz. Entwurf hat dies Lied faſt ganz wie das bayr. Geſangbuch, nur Vers 3 hat das bayr. Geſangbuch: „Erd und Abgrund muß ſich ſcheuen, ob ſie noch ſo dräuen"; und der pfälz. Entwurf weniger gut: „Erd und Abgrund müſſen ſchweigen und vor dir ſich neigen." Das Beſte iſt am Ende doch die alte Lesart bei Wiener und im alten Ansb. Geſangbuche von 1735: „. . . muß verſtummen, ob ſie noch ſo brummen." Das

Eis. und Wiener unverändert. Vers 6 haben diese beiden mit Recht gegen jene beiden: „Denen, die Gott lieben, muß auch ihr Betrüben lauter Freude sein" restituirt in lauter „Manna".

24. Der beste Freund ist in dem Himmel ꝛc. von Benj. Schmolck, allein im pfälz. Entwurfe eingestellt. Das z. B. in Wackernagels Auswahl deutscher Gedichte 4. Ausg. Berlin 1845. Nr. 670 zu findende Original hat 2 Verse mehr und die vorhandenen einmal anders geordnet; das Original ist in jeder Beziehung sehr zur gänzlichen Restitution zu empfehlen; so besonders der namentlich unsrer Zeit so empfehlenswerthe 3. Vers: „Die Welt verkaufet ihre Liebe dem, der am meisten nützen kann; und scheinet dann das Glücke trübe, so steht die Freundschaft hintenan; doch hier ist es nicht so gemeint; mein Jesus ist der beste Freund." — Der pfälz. Entwurf giebt seinen Text genau nach den „130 Liedern."

25. Erhalt' uns Herr, bei deinem Wort ꝛc. von Luther. Das bayr., das Wiener'sche und Eis. allg. Kirchengesangbuch lesen Vers 1: „und steure deiner Feinde Mord, die Jesum Christum, deinen Sohn, wollen stürzen von deinem Thron" (Ps. 110: „Setze dich zu meiner Rechten", Offb. Joh. 3, 21: „wie ich überwunden habe und bin gesessen mit meinem Vater auf seinem Stuhl"). Das ref. Gesangbuch: „der Widerchristen" und „seinem Thron"; der pfälz. Entwurf: „und steur' der Feinde List und Mord" und „deinem Thron"; das würtemb.: „und steure aller Feinde Mord" und „seinem Thron." Das alte Ansb. Gesangbuch: „und steur' des papst's und türken mord .... stürzen wollen von seinem Thron"; die zwei bayr. Entwürfe von 1848 und 1852: „deiner Feinde" und „seinem"; Wackernagel Kirchenlied S. 151: „und steur deß babst und türcken mord .... stürzen wollen von seinem Thron."

26. Kommt Kinder, laßt uns gehen ꝛc. von Gerhard Terſteegen. Das Original bei Koch a. a. O. IV. 745 ff. Das ref. Gesangbuch und der pfälz. Entwurf haben von den

19 Verſen des Originals 10 beibehalten, Wiener 16, die andern zwei haben es nicht.

27. Iſt Gott für mich, ſo trete ꝛc. von Paul Gerhard. Wiener, das bayr. Geſangbuch und der pfälz. Entwurf haben alle 15 Verſe. Vers 6 hat Wiener die urſprüngliche Lesart: „Die Höll' und ihre Flammen, die ſind mir nur ein Scherz," was das bayr. Geſangbuch und der pfälz. Entwurf mit Recht ändern: „löſcht meines Heilands Blut (das ref. Geſangbuch: „tilgt Jeſu Chriſti Blut"). Das ref. Geſangbuch läßt Vers 4 und 5 weg; das Eiſ. Geſangbuch aber läßt Vers 5 und 6 weg und leider auch die ſchönen Verſe von der Schmach Chriſti 11 und 12. In Vers 13 haben Wiener, das ref. und das Eiſ. Geſangbuch hiſtoriſch genau: „des großen Fürſten," das bayr. Gesangbuch aber und der pfälz. Entwurf: „der großen Fürſten."

28. Von Gott will ich nicht laſſen ꝛc. von Ludw. Helmbold. Vers 1 iſt die gewöhnliche Lesart: „Von Gott will ich nicht laſſen, denn er läßt nicht von mir, führt mich auf rechter Straßen, da ich ſonſt irret' ſehr, reichet mir ſeine Hand ꝛc." Da iſt es nun eine gute leiſe Aenderung, wenn der pfälz. Entwurf lieſt: . . . „da ich ging in der Irr'. Er reicht mir ſeine Hand ꝛc."

29. Sei getreu bis an das Ende ꝛc. von Benjamin Prätorius. Das Original bei Koch IV. 755 f. Wiener läßt es faſt ganz unverändert. Das bayr. Geſangbuch beſeitigt oder verſchmilzt einige Verſe und ändert die letzten ganz. Das Eiſ. Geſangbuch und der pfälz. Entwurf, ſowie das ref. Geſangbuch haben das Lied nicht.

30. Warum ſollt' ich mich denn grämen ꝛc. von Paul Gerhard. Im letzten Verſe haben alle „leiblich werd' umfangen"; nur das Eiſ. allgemeine Kirchengeſangbuch ſetzt: „lieblich."

31. Ich danke dir, o Gott, in deinem Throne, durch Jeſum Chriſtum, Deinen lieben Sohne ꝛc." So beginnt

ein ſonſt in keinem der verglichenen Geſangbücher, auch noch in keinem der zwei bayr. Entwürfe von 1848 und 1852 ſich findendes ſchönes altes Morgenlied unſres bayr. Geſangbuchs ohne bekannten Verfaſſer; wenn man hier geſagt hätte: „in Jeſu Chriſto, deinem lieben Sohne," wäre die Häufung des „in" doch wohl weniger ſtörend geweſen, als der unrichtige Caſus bei „durch." Auch heißt es dort in demſelben 1. Verſe: „Daß du mich wollen dieſe Nacht bewahren vor Schaden und für mancherlei Gefahren," wo man doch wohl entweder zweimal das alte „für" oder wohl noch beſſer zweimal unſer jetziges „vor" erwartet.

32. Freu' dich ſehr, o meine Seele ꝛc., von Caſp. v. Warnberg. Der pfälziſche Entwurf hat mit dem Eiſenacher allg. Kirchengeſangbuche in V. 2. glücklich geändert: „wie ſich ſehnt ein Wandersmann nach dem Ende ſeiner Bahn", ſtatt der alten vom bayriſchen und Wiener'ſchen Geſangbuche beibehaltenen Lesart: „daß ſein Weg ein End' mög' han." So iſt es z. B. auch wohl zu empfehlen, wenn derſelbe Entwurf in V. 7. dieſes Liedes ſagt: „auf den bittern Todesgang", während die andern leſen: „auf meim oder mein'm bittern Todesgang." V. 9. von Elia's rothem Wagen und Lazarus haben nur das Wiener'ſche und Eiſenachiſche Geſangbuch, die andern zwei nicht (das reform. Geſangbuch hat nämlich das ganze Lied nicht). Auch ſonſt hat dies Lied im bayr. Geſangbuche und im pfälziſchen Entwurfe leiſe Aenderungen erfahren.

33. Es iſt gewißlich an der Zeit ꝛc. von Barth. Ringwaldt. Wir haben ſchon oben unſre Verwunderung ausgeſprochen, daß der pfälziſche Entwurf dies gewaltige, erſchütternde Gerichtslied, welches man mit Recht das „dies irae" unſrer Kirche genannt hat, nicht aufgenommen hat (zumal es die „130 Lieder" bereits hatten und gewiß viele gläubige Geiſtliche der Pfalz es bereits in Kopf und Herz ihrer Confirmanden und ſonſtigen Schulkinder eingeprägt hatten). Auch das reform.

Gesangbuch hat es nicht (desgleichen das würtemberg. Gesangbuch nicht). Das Eisen. allg. Kirchengesangbuch hat hier sehr auffallende Abweichungen von der sonst üblichen Lesart dieses Liedes. Doch erklären sich dieselben, wenn man, z. B. in Wackernagels Auswahl deutscher Gedichte, 4. Ausg. 1845. S. 510 findet, daß es von diesem Liede zweierlei ziemlich stark von einander abweichende Recensionen giebt, aus welchen beiden, jedoch mit vorherrschender Benutzung der ersten, unbekannteren, der im Eisen. Kirchengesangbuch sich findende Text zusammengearbeitet worden ist. Ueber die erste Recension setzt Wackernagel am a. O. die Bemerkung: „Dichter unbekannt. Aus einem einzelnen Druck um d. J. 1570", über die gleich sich daran anschließende Recension aber: „das vorige Lied, wie es Barth. Ringwaldt zugeschrieben wird, Lüneburger Gesangbuch 1648." Doch V. 1. findet sich in beiden Recensionen: „da wird das Lachen werden theur, wenn Alles wird vergeh'n im Feur, wie Petrus davon schreibet"; was aber das Eisen. allg. Kirchengesangbuch abschwächt in: „Wer wird alsdann vor ihm besteh'n, wenn Alles wird durch's Feur vergeh'n, wie uns sein Wort bezeuget." Ein Vers ist ganz ausgelassen.

34. Jerusalem, du hochgebaute Stadt ꝛc., das herrliche Lied von Meyfart, mit dem das Eisenacher allgem. Kirchengesangbuch recht passend den Schluß macht. Das reform. Gesangbuch und der pfälzische Entwurf haben nur wenig, die andern gar nicht geändert; doch lassen jene beiden den 3. Vers: „Im Augenblick wird sie erheben sich ꝛc." ganz weg.

35. O Ewigkeit, du Donnerwort ꝛc., von Joh. Rist. Von den 15 (eben doch theilweise ziemlich weit über die heil. Schrift hinausgehenden und einigermaßen an die bekannten Jesuitenpredigten erinnernden) Versen dieses Liedes haben mit Recht die andern nur einige, meist die nämlichen, herausgewählt und sie hie und da gemildert. So hat das Eisen. allg. Kirchengesangbuch 8, das reform. 6, das bayr. auch 6, der pfälz. Entwurf 7, indem er mit Recht als Vers 6 noch jenen

ſo ſehr „zeitgemäßen" beibehalten hat (der ſich unter den 8 Verſen dieſes Liedes im Eiſen. allg. Kirchengeſangbuch nicht findet): „Ach, laß die Wolluſt dieſer Welt, Pracht, Hoffahrt, Reichthum, Ehr' und Geld dir länger nicht gebieten! Schau an die große Sicherheit, die falſche Welt und böſe Zeit, zuſammt des Teufels Wüthen! Vor allen Dingen hab' in Acht des ew'gen Todes lange Nacht!" — Der Vers: „Wach' auf, o Menſch, vom Sündenſchlaf! ermuntre dich, verlornes Schaf, und beſſre bald dein Leben! Wach' auf! Es iſt ſehr hohe Zeit! Es kommt heran die Ewigkeit, dir deinen Lohn zu geben! Vielleicht iſt heut' der letzte Tag! Wer weiß doch, wann er ſterben mag", wird, wie Koch a. a. O. erzählt, heute noch höchſt paſſend in manchen Dörfern Altwürtembergs vom Nachtwächter bei Tagesanbruch geſungen — um ſo mehr iſt es billig zu verwundern, daß das würtemb. Geſangbuch von 1841 dies Lied nicht aufgenommen hat.

36. Alle Menſchen müſſen ſterben ꝛc., von Albinus. An dieſem ſo lieblichen Liede haben mit Recht die fünf Geſangbücher im Weſentlichen nichts geändert. Der pfälz. Entwurf hat noch einen 8. und letzten Vers, den ich ſonſt noch nirgends geſehen habe (auch z. B. nicht im alten Ansb. Geſangbuche von 1735), und der wahrſcheinlich in irgend einem alten Geſangbuche von einem Dritten angehängt wurde. Er iſt zwar ſchwächer als die übrigen, aber voll derſelben Freudigkeit und Herzlichkeit, und darum nicht zu verachten. Er lautet: „Nun, hier will ich ewig wohnen. Meine Lieben, gute Nacht! Eure Treu' wird Gott belohnen, die ihr habt an mir vollbracht. Liebſte Kinder und Verwandte, Brüder, Freunde und Bekannte, lebet wohl, zu guter Nacht! Gott ſei Dank, es iſt vollbracht!" Mit demſelben Rechte haben auch das bayr. Geſangbuch und der pfälz. Entwurf und das würtemb. Geſangbuch (die andern nicht) den dem Liede Joh. Heermann's: O Gott, du frommer Gott ꝛc. von fremder Hand beigefügten, aber ganz kirchlich gewordenen 9. Vers: Gott Vater dir ſei Preis ꝛc. bei-

behalten; oder Wiener und das würtemb. Gesangbuch (das bayr. und Eisenach'sche nicht) den dem Liede Nik. Hermann's: Wenn mein Stündlein vorhanden ist ꝛc. angehängten V. 5: „So fahr' ich hin zu Jesu Christ ꝛc." In den Liedern der Herrnhuter Brüdergemeinde sind solche Beifügungen etwas ganz Gewöhnliches.

37. Wer sind die vor Gottes Throne ꝛc., von Heinr. Theob. Schenck. Das Original mit 20 Versen siehe bei Koch a. a. O. IV. S. 763 f. Gekürzt und mit Geschick geändert bei Wiener. Noch etwas mehr im bayr. Gesangbuche. Wieder etwas anders im würtemb. Gesangbuche. Der pfälz. Entwurf hat dies schöne Lied leider gar nicht; auch das Ref. ref. Gesangbuch nicht. Dem Original wieder ähnlicher hat das Eisenacher allg. Kirchengesangbuch dies Lied mit 14 Versen.

Mit diesem Liede, mit welchem das würtemb. Gesangbuch von 1841 abschließt, wollen auch wir von den herrlichen Liedern Abschied nehmen. — In formeller Beziehung sei noch in Kürze mit dem pfälz. Entwurf und seiner Vorrede und mit Göring einer häufigeren Anwendung des Apostrophs das Wort geredet. Das bayr. Gesangbuch wendet ihn nur bei den allerhärtesten Auslassungen, Wiener und das Eisenach'sche allgem. Kirchengesangbuch noch seltener an. Göring a. a. O. S. 29 f. weist nach, daß man in vielen alten Gesangbüchern und zwar, wie er sich ausdrückt, „in den besten und bewährtesten Kirchengesangbüchern der noch guten christlichen und kirchlichen Zeitrichtung" (meist aus der Mitte des vorigen Jahrhunderts) unbedenklich das sonst eliminirte „e" hat stehen lassen, wo man dann auch die vielen Apostrophe nicht brauchte, daß man z. B. dort in dem Liede: Allein Gott in der Höh' sei Ehr' ꝛc. lesen kann: „Ein Wohlgefallen Gott an uns hat", „wir loben, preisen, anbeten dich", „ganz ungemessen ist deine Macht", „fort geschieht was dein Will hat bedacht", Versöhner derer, die warn verlorn", „du allerheilsamster Tröster" *), „die

*) Hiefür oder eben für „all'rheilsamster", was allerdings sehr hart

Jesus Christus erlöset", „durch große Marter und bittern Tod", „abwend all unsern Jammer und Noth", sogar: „all Fehde", „regierest ohn alles Wanken", „Lamm Gottes, heiliger Herr und Gott." Das wäre freilich das Schönste; da wäre, wie Göring scherzend sich ausdrückt, „nicht ferner mehr solche „„Martr"" oder „„Mart'r"" und solcher „„Jammr"" oder „„Jamm'r"", die Schwierigkeit aber ist die, daß leider unsre Gemeinden, namentlich die Stadtgemeinden, nicht mehr oder noch nicht so in die Kirchenmelodien und Kirchenlieder eingesungen sind, daß sie obige Art der älteren Gesangbücher nicht im Singen störte. Doch wäre am Ende diese Art oft vorzuziehen.

Ich schließe mit dem herzlichen Wunsche und Gebete zu Gott, daß diese Arbeit den lieben Lesern hin und her so viel Freude und Segen bringen möge, als ihre oft sehr mühevolle Abfassung den Schreiber gebracht hat. Möchte der ganzen großen, heiligen Sache der Gesangbuchsreform in Deutschland damit ein kleiner Dienst erzeigt worden sein! möchte auch in der Pfalz, ehe von der Generalsynode, welche bevorsteht, in dieser Sache auf lange hinaus abgeschlossen wird, einigermaßen auf die wohlgemeinten bescheidenen Winke, die hier eingestreut sind, geachtet werden. Und wo trotz allen Fleißes und allen Strebens nach der unparteiischesten, objectivsten Gerechtigkeit doch hier und da Irrungen und Unrecht mituntergelaufen sein sollten, wird im Voraus um Nachsicht und Verzeihung gebeten — mit Wissen ist solches aber nicht geschehen. — Sind's auch nur geringe Handlangerdienste am Hause Gottes, welche hier dargebracht werden — es bleibe dabei: „Ein Tag in deinen Vorhöfen ist besser, denn sonst tausend. Ich will lieber der Thüre hüten in meines Gottes Hause, denn lange wohnen in der Gottlosen Hütten."

---

ausfieht, hat der pfälz. Entwurf: „allerbester", und Wiener: „allheilsamster, was auch wieder beides sich nicht empfiehlt.

Nachtrag

zu dem Artikel: Die Geſangbuchsreform in Bayern und Pfalz.

Dieſer Nachtrag begreift zwei Stücke in ſich, indem er ſich 1) auf das bayriſche Geſangbuch, 2) auf den pfälziſchen Geſangbuchsentwurf, und 3) auch auf den Stand der Geſangbuchsſache in Baden bezieht.

1) Hinſichtlich des bayriſchen Geſangbuches iſt die gewiß ſehr erfreuliche Nachricht nachzutragen, daß daſſelbe in einem Theile der evangeliſch-lutheriſchen Kirche von Oeſterreich Aufnahme gefunden hat, und zwar, mit Ausnahme der Einſtellung von 88 weiteren Liedern in die betreffenden Rubriken, faſt ohne die geringſte Veränderung. So iſt denn in dem Verlag des bayriſchen Geſangbuches ſelbſt (Nürnberg, U. E. Sebald) das ſo entſtandene Geſangbuch erſchienen, unter dem Titel: „Chriſtliches Geſangbuch für die Gemeinden der evangeliſchen Kirche Aug. Conf. in Oberöſterreich und Oberſteiermark. Mit Bewilligung des Wohllöblichen k. k. Conſiſtoriums A. C. in Wien.“ Das kurze Vorwort lautet wie folgt: „Bei der Regelung des Geſangbuchweſens in den deutſchen Gemeinden der evangeliſchen Kirche A. C., welche dem Wohllöblichen k. k. Conſiſtorium A. C. in Wien unterſtehen, befand ſich unter den, den Gemeinden zur Wahl freigelaſſenen Geſangbüchern auch das Geſangbuch für die evangeliſch-lutheriſche Kirche in Bayern. Die evangeliſchen Gemeinden A. C. Oberöſterreichs und Oberſteiermarks *) vereinigten ſich in der Wahl dieſes Geſangbuches, drückten aber den Wunſch aus, daß eine Anzahl von Liedern,

*) Oberöſterreich iſt bekanntlich der oberhalb der Ens liegende Theil des Erzherzogthums Oeſterreich, alſo nicht Wien und Umgegend, wohl aber die Gegend von Linz, Steier, Salzburg, Gaſtein, Iſchl, Hallſtadt, Atterſee ꝛc.); Oberſteiermark aber umfaßt den an Ober- und Unteröſterreich anſtoßenden Theil der Herzogthums Steiermark, nämlich den Judenburger und Brucker Kreis. Anmerk. des Einſenders.

welche den Gemeinden durch langjährigen Gebrauch beſonders lieb und werth geworden waren, und ſich in dem bayriſchen Geſangbuche nicht befinden, in einem, demſelben hinzugefügten Anhange zuſammengeſtellt werden möchten."

„Das Wohllöbliche k. k. Conſiſtorium A. C. in Wien fand es jedoch mit Recht unangemeſſen, mit der Einführung eines neuen Geſangbuches die eines Anhanges dazu zu verbinden. Es traf demnach die Anordnung, daß die für den Anhang beſtimmten 88 Lieder mit den Liedern des bayriſchen Geſangbuches in der Art verſchmolzen wurden, daß man ſie bei jeder Rubrik an geeigneter Stelle einfügte und mit einem Sternchen (*) bezeichnete, womit ſich auch das Hohe königl. bayriſche Oberconſiſtorium in München einverſtanden erklärte."

„Da auf dieſe Weiſe eine ganz neue Auflage des Geſangbuchs nöthig wurde, ſo benutzte man dieſe Gelegenheit, um hier und da einzelne in dem bayriſchen Geſangbuche vorkommende Wörter und Ausdrücke mit andern zu vertauſchen und hier und da einen ausgefallenen Vers wieder zu reſtituiren. Wallern bei Efferding, am 19. Auguſt 1856. Jakob Ernſt Koch, m. p. Paſtor, Senior und Superintendentur-Verweſer. Eduard Mücke, Paſtor zu Schladming und Senior der evangeliſchen Gemeinden A. C. in Steiermark."

Aenderungen des Ausdrucks ſind übrigens nur äußerſt ſelten vorgenommen worden; Schreiber dieſes hat ihrer in den in dem beſprochenen Artikel in Beziehung auf Textrecenſion näher verglichenen 36 Liedern nur 5 gefunden; nämlich in: Vom Himmel hoch ꝛc. V. 8 ſtatt: „Bis willekomm": „Sei uns willkomm"; in: O Welt ſieh hier dein Leben ꝛc. V. 6 ſtatt: „viel fehrer als ein Stein": „viel ſchwerer als ein Stein"; in: O Traurigkeit, o Herzeleid ꝛc. V. 2 ſtatt: „Gott ſelbſt liegt todt": „der Herr iſt todt"; endlich in: Allein Gott in der Höh ſei Ehr ꝛc. V. 4 ſtatt: „vors Teufels G'walt": „vor Teufels G'walt" und ſtatt: „dazu wir uns

verlaſſen": „darauf wir uns verlaſſen." Ferner iſt das Lied Nr. 368 des bayriſchen Geſangbuches: Laß, Vater, deinen guten Geiſt ꝛc. von David Denicke, welches nur die 4 letzten Verſe eines längeren Liedes giebt, im oberöſterreichiſchen ꝛc. Geſangbuche an dieſer Stelle weggelaſſen, und dann das ganze Lied mit 10 Verſen (wobei die vier letzten drei geringe Aenderungen, reſp. wohl Wiederherſtellungen hinſichtlich des Ausdrucks erfahren haben) als Nr. 431 eingeſtellt worden. Im bayriſchen Geſangbuche weggelaſſene Verſe ſind in dieſem neuen Geſangbuche nur zwei reſtituirt worden, nämlich in dem Liede Joh. Schefflers: Mir nach, ſpricht Chriſtus, unſer Held ꝛc. der Vers 4: „Ich zeig euch das, was ſchädlich iſt, zu fliehen und zu meiden ꝛc." und in Paul Gerhards Morgenlied: Wach auf, mein Herz, und ſinge ꝛc. Vers 3: „Ja Vater, als er ſuchte, daß er mir ſchaden möchte, war ich in deinem Schooße, dein Flügel mich beſchloße."

Es iſt alſo in Beziehung auf Ausdruck und Anzahl der Verſe hinſichtlich alles Deſſen, was obiger Artikel an dem ſonſt ſo trefflichen und unendlich dankenswerthen bayriſchen Geſangbuche etwa modificirt wünſchte, auch beim Bisherigen gelaſſen worden.

Durch die Einreihung von 88 weiteren Liedern iſt die Zahl der Lieder von 568 auf 655 geſtiegen (Nr. 368 iſt, wie oben bemerkt, ausgefallen). Dieſe 88 Lieder ſelbſt aber ſind faſt nur ſolche, welche das bayriſche Geſangbuch mit vollem Rechte weggelaſſen hat, wenn ſie ſchon nicht gerade ausgeſprochene dogmatiſche Anſtöße bieten. So noch 5 Lieder von Gellert, 2 von Klopſtock, 5 von Münter, 5 von Diterich, 2 von C. Fr. Neander († 1802), je 1 von Bachof von Echt, J. A. Cramer, Hippel, Schiebeler, Chr. Chr. Sturm, J. Chr. Zimmermann († 1783) — dieſes Nr. 281. (Getreuer Gott! wie viel Geduld ꝛc.) war eines der beſten aus dieſer Kategorie — und 2 von Eſchenburg. Am meiſten wundern wird man ſich wohl, daß auch Diterichs herzlich mattes bekanntes Lied: „Des

Leibes warten und ihn nähren ꝛc." (Nr. 461) aufgenommen worden iſt; ferner Gellerts ſehr wohlgemeintes, aber doch wohl bedenkliches: „Der Wolluſt Reiz zu widerſtreben ꝛc." (Nr. 462), oder Münters Confirmationslied: „Stärk uns, Mittler, dein ſind wir ꝛc." (Nr. 238), in dem wir ganz die übertriebene Auffaſſung der Confirmation finden, von welcher man nun nach und nach wieder zu geſunderen Anſchauungen zurückkehrt. („Laß uns nie vergeſſen unſern theuern großen Eid! Erbarm dich unſer!" ſchließen der 1. und der letzte Vers.)*) Ferner finden wir je ein Lied von E. Liebich, von Löwen († 1771), von Pfeil, von Chr. Sonntag († 1717) und das ſchöne von J. Chr. Storr († 1775): Es iſt etwas, des Heilands ſein ꝛc. (Nr. 417); ebenſo das ſchöne „Heckerlied": Wort des höchſten Mundes ꝛc. (Nr. 353); je eines von P. Buſch († 1744), Krumeiſter, V. E. Löſcher, eines von Rambach und 2 nach Rambach, dann 8 von Schmolck. Der ſchöne Schlußvers des ganzen Geſangbuchs (als Nr. 655): Wie herrlich iſt die neue Welt ꝛc. „nach Dr. Ahasverus Fritſch" wäre wohl ſchöner unverändert gegeben worden. Auch von Ludämilia Eliſabeth von Schwarzburg-Rudolſtadt iſt noch ein Lied (Nr. 36) eingereiht. Ferner das im Artikel auch empfohlene Lied Johann Arnd's (nicht wohl Joh. Scheffler's, der auch neben J. Arnd als allenfallſiger Verfaſſer dort aufgeführt iſt) vom Gebete: „O Vater, unſer Gott ꝛc." (Nr. 35); und das ſchöne Lied des frommen Juriſten J. Höfel († 1683) zu Schweinfurt, das auch in unſerm bayr. Geſangbuche hätte eine Stelle finden dürfen: O ſüßes Wort, das Jeſus ſpricht zur armen Wittwe: Weine nicht ꝛc. (Nr. 494); dann je eines von P. Finx († 1674) Nr. 395, von Dr. Joh. Olearius († 1684) Nr. 394, von L. Laurentii Nr. 458, von Paul Gerhard (Nr. 34: Nach dir, o Herr, verlanget mich ꝛc.), das ſchöne kindliche von Joh. Heermann (Nr. 33): „Stell dich,

*) Auch noch manche andre Lieder von Gellert, Münter, C. Fr. Neander, Hippel und „nach Rambach", dürften einigermaßen zu beanſtanden ſein, theils poſitiv, theils negativ.

o Herr, wie du willst ꝛc." und das auch wohl nicht zu verachtende Naturlied von Joach. Neander: „Himmel, Erde, Luft und Meer ꝛc." (Nr. 291.) — Unter Nr. 572 finden wir ein österreichisches geistliches Nationallied nach der Melodie: Gott erhalte Franz den Kaiser ꝛc. von Bernhard Friedrich Wehrenfennig, geb. 1805, † 1855. Auch aus Oesterreich selbst scheint Nr. 463: „Herr, laß mich doch gewissenhaft mein zeitlich Gut verwalten ꝛc." zu stammen, welches unterschrieben ist: „J. H. Hävecker", ohne weitere Angaben. — Unter den 4 in obigem Artikel näher mit dem bayr. Gesangbuche verglichenen Gesangbüchern hat von all diesen 88 Liedern nur das Wiener'sche Gesangbuch 2 (Himmel, Erde, Luft und Meer ꝛc. von Joach. Neander, und: O Vater, unser Gott ꝛc. von Joh. Arnd) und der pfälzische Entwurf 2 (Mein Glaub' ist meines Lebens Ruh ꝛc. von Münter, und: Wort des höchsten Mundes ꝛc. von Hecker. *) Das Eisenacher allgemeine und das Erlanger reform. Gesangbuch haben keines von ihnen.

Was endlich die 27 Lieder (von den 88) betrifft, bei denen der Verfasser nicht angegeben ist, so sind dieselben auch meist von nur mittlerem oder geringem Werthe, mögen aber immerhin dort nicht ohne Grund beibehalten worden sein; von ihnen findet sich keines in den oben erwähnten 4 näher verglichenen Gesangbüchern. Aber 4 unter ihnen, dem Referenten ganz neu, sind gediegen und wohl den bessern an die Seite zu setzen, nämlich drei, welche wohl aus dem Anfange des vorigen Jahrhunderts stammen dürften: das köstliche Lied vom Trost des Gebetes (Nr. 38: Wenn ich mein Herz vor dir, mein Hort ꝛc., der kurze Gebetsvers Nr. 39: Auf dich, mein lieber Gott, ich traue ꝛc. und das ergreifende Neujahrslied Nr. 96: Ach wie kurz ist unsre Zeit ꝛc. (doch muß hier V. 3 ein Druckfehler obwalten: „ach der weiß in Ewigkeit ganz von einer Gnadenzeit");

*) Die zwei bayr. Entwürfe von 1848 und 1852 hatten von diesen 88 Liedern 6, das würtemb. Gesangbuch von 1843 unter seinen 52 Liedern 14.

endlich auch ein viertes in anderem, lehrhaftem Tone, von der Obrigkeit, wohl aus dem 17. oder gar 16. Jahrhundert herrührend, Nr. 573: „All Obrigkeit Gott ſetzet als ſeine Ordnung ein ꝛc.“ *)

2) Hinſichtlich des pfälziſchen Geſangbuchsentwurfs hier nur eine kurze Hinweiſung darauf, daß ſich gegen denſelben bekanntlich ein ähnlicher garſtiger Spectakel erhoben hat, wie bei uns in Bayern dieſſeit des Rheins gegen die bekannten Oberconſiſtorial-Erlaſſe, daß zwar ein beſonders an die Spitze der Agitation getretener rationaliſtiſcher Pfarrer mit anerkennenswerther Energie ſeines Amtes entſetzt wurde, daß aber andrerſeits doch, den Wünſchen der Diöceſanſynoden und der erſt kürzlich (vom 20. September bis 7. October) zu Speyer abgehaltenen Generalſynode gemäß, bedeutende Conceſſionen gemacht worden zu ſein ſcheinen; namentlich wurden noch über 50 Lieder aus dem bisherigen Geſangbuche ſchon in den nach den Anträgen der Diöceſanſynoden ſehr modificirten und hinſichtlich der Zahl der Lieder mit Recht auf c. 600 (ſtatt 353) erhöhten neuen Conſiſtorialentwurf aufgenommen, welcher neue Entwurf dann von der Generalſynode, nachdem er einer ſehr eingehenden Berathung unterzogen worden war, mit ſehr großer Mehrheit, ohne weiter viel zu ändern und zuzuſetzen ꝛc., angenommen wurde. Das Nähere hierüber bleibe Ihrem Referenten über jene Generalſynode überlaſſen; noch Näheres vielleicht einem ſpäteren Artikel, wenn das neue Geſangbuch die noch nöthige allerhöchſte Sanction erhalten haben und im Drucke erſchienen ſein wird.

3) Endlich wird es wohl von Intereſſe ſein, wenn wir hier auch noch nachtragen, was die badiſche Generalſynode vom Jahre 1855 in Bezug auf die Geſangbuchsangelegenheit beſchloſſen hat. Hier ſteht uns eine amtliche Quelle zu Gebote,

*) Bei uns in Bayern hat Pfarrer Göring in Weſtheim bei Windsheim, deſſen Brochüre in obigem Artikel oft erwähnt wurde, eine „Geſangbuchskunde“ in 3 Bänden angefangen, ein ähnliches ſchätzbares Werk wie das von Saringhauſen.

nämlich: „Die Generalſynode der evangel. Kirche im Großherzogthum Baden vom Jahr 1855, nach amtlicher Darſtellung. Karlsruhe, Druck und Verlag von Friedrich Gutſch. 1856, 3 Bde.“ Hierher gehört Bd. 2. S. 562—585.

In obigem Artikel iſt das badiſche Geſangbuch von 1834 als ein ſolches bezeichnet worden, an welchem ſich bereits das Weſen eines beſſern Geiſtes ſpüren laſſe. Dies wurde in Bezug auf diejenigen guten Lieder geſagt, die es wieder, freilich oft noch ziemlich entſtellt im Texte, enthält, nicht in Bezug auf diejenigen, die es noch, aus den rationaliſtiſchen Geſangbüchern, enthält. Auf dieſe Mängel weiſt die Vorlage des Oberkirchenrathes hin und ſchlägt, in Anbetracht der mancherlei ohnehin von jener Generalſynode ſchon beſchloſſenen kirchlichen Aenderungen (Katechismus, bibl. Geſchichte, Cültus) zwar nicht ſofort eine Reform auch in dieſem Stücke vor, aber ſie will eine ſolche doch vorbereitet und hierbei den Eiſenacher Entwurf als Grundlage benutzt wiſſen. Die betreffende Commiſſion der Generalſynode (beſtehend aus Decan Kern in Dinglingen, Profeſſor Schöberlein — jetzt bekanntlich in Göttingen — und Decanatsverwalter Keerl zu Leutershauſen — bekannt durch Schriften über die Apokryphen —) war mit dieſer Vorlage des Oberkirchenraths völlig einverſtanden, und der Commiſſionsbericht (vom Decan Kern) vertritt daher, in mehr eingehender Weiſe, dieſelben Anſchauungen, und formulirt ſeinen Antrag an die Synode ſchließlich dahin: „Dieſelbe wolle an den Großh. evangel. Oberkirchenrath das Geſuch richten, Hochderſelbe wolle auf den Grund des bereits in 20000 Exemplaren verbreiteten Eiſenacher Geſangbuch-Entwurfs ein neues Landesgeſangbuch vorbereiten, welches nach Form und Inhalt allen gerechten Forderungen entſpricht und geeignet erſcheint, die Bedürfniſſe der Kirche und des Hauſes ganz und vollſtändig zu befriedigen.“ In den Verhandlungen der Synode ſelbſt machten ſich die verſchiedenen in der Geſangbuchsfrage obwaltenden Anſchauungen bemerklich. Rothe von Heidelberg erklärte

das Bedürfniß eines beſſeren Geſangbuches für das allerdringendſte, welches durch die beſchloſſene Aenderung der Liturgie nur noch fühlbarer geworden ſei. Hundeshagen von Heidelberg ſtellte den Antrag, zu erwägen: „ob nicht das Bedürfniß unſrer Landeskirche durch Adoption des würtembergiſchen Geſangbuchs befriedigt werden könnte.“ *). Prälat Ullmann bewies warm und treffend die Nothwendigkeit einer Geſangbuchsreform, und daß es ein ſchlechter Troſt ſei, daß es noch ſchlechtere Geſangbücher als das badiſche gebe. Mit 22 gegen 4 Stimmen ſtimmte die Synode dafür, daß es zu wünſchen ſei, daß „für das badiſche Geſangbuch etwas Beſſeres vorbereitet werde.“ Dann ging man zur Berathung der weiteren Frage über, auf welche Art und Weiſe nun zu Werke gegangen werden ſollte. Hierbei wies P. Ullmann, obigem Antrage Hundeshagens entgegen, auf die auch in Würtemberg ſelbſt bereits gefühlten Mängel des dortigen, ſonſt mit Recht in ſeiner Art ſehr von ihm anerkannten Geſangbuchs (von 1843) hin und befürwortete obige Vorlage des Oberkirchenraths. Desgleichen Schöberlein und ein anderes Mitglied der Synode. Pfarrer Fink von Illenau ſtellte einen andern Antrag: „Den Großh. Ober-Kirchenrath zu erſuchen, derſelbe wolle mit beſonderer Berückſichtigung des Eiſenacher Entwurfes, jedoch in der Weiſe, daß die neueren Lieder nicht grundſätzlich ausgeſchloſſen und die Sprachweiſe unſrer Zeit zu Gunſten der Erbaulichkeit gewahrt werde, ein neues Geſangbuch vorbereiten, das geeignet erſcheine, die Bedürfniſſe der Kirche und des Hauſes ganz und vollſtändig zu befriedigen.“ Hundeshagen trat dieſem Antrage, unter Zurückziehung ſeines eigenen, bei. Nun wurde der Commiſſionsantrag zur Abſtimmung gebracht. Es ergab ſich Stimmengleichheit; durch Beitritt des Präſidiums wurde dann der Commiſſionsantrag angenommen.

*) Das neue bayriſche Geſangbuch (von 1854) war damals bereits über ein Jahr erſchienen.

III.

Aus Hannover

gehen der Redaction zu Demjenigen, was der „Hannoversche Schulangelegenheiten" betitelte Aufsatz auf S. 769 u. f. des vorigen Jahrg. dieser Zeitschrift über die Bestimmungen der „Bekanntmachung des K. Consistoriums zu Hannover vom 31. März 1857" wegen der Unterrichtszeit in den Volksschulen äußert, folgende Berichtigungen, bzw. Ergänzungen zu:

1) Mit den in der vorerwähnten Bekanntmachung vorgeschriebenen Bestimmungen über die Zahl der wöchentlichen Lehrstunden in den Volksschulen ist nichts Neues eingeführt, sondern lediglich die Anordnung der älteren Schulordnungen und Consistorial-Ausschreiben wieder eingeschärft, welche freilich dergestalt außer Gebrauch gekommen war, daß an vielen Orten von Ostern bis Michaelis und selbst bis Martini die Schule nur an 2 Wochentagen in je 2—3 Stunden, und zwar vielfach selbst in diesen wenigen Stunden überwiegend nur von den jüngeren Kindern besucht wurde.

2) Durch die Ferien, welche jetzt bis zu 13 Wochen ausgedehnt und in jeder Schulgemeinde nach dem örtlichen Bedürfnisse über das Jahr vertheilt werden können, ist gleichwohl ein weiter Spielraum gegeben, die Anforderungen des täglichen Lebens mit denjenigen der Schule in Gleichklang zu bringen.

3) Daneben haben in der (ebenfalls noch im vorigen Jahre) von dem K. Consistorium an die Geistlichen erlassenen Instruction für Dispensationen vom Schulbesuche die Kinder unbemittelter Eltern, welche auswärts dienen, oder zum Viehhüten, zu Haus- und Feldarbeiten ꝛc. ꝛc. unentbehrlich sind, eine weitaus fürsorgliche Berücksichtigung gefunden.

4) Zu dem Allen ist es keineswegs die Absicht, die in den

§§. 5—10 der Bekanntmachung enthaltenen Vorschriften über die Unterrichtszeit bei jeder einzelnen Schule ohne Weiteres zur Anwendung zu bringen. Vielmehr hat sich das K. Consistorium für solche Gemeinden, wo außergewöhnliche Verhältnisse obwalten, abändernde Bestimmungen (in §. 11) ausdrücklich vorbehalten. Demgemäß wird namentlich in den Landgemeinden die Zahl und Lage der Lehrstunden sich wesentlich nach dem jedesmaligen örtlichen Bedürfnisse zu richten haben.

Wie hiernach eine erhebliche Schwierigkeit für die Ausführung der bezüglichen Bestimmungen der Bekanntmachung keineswegs zu befürchten stand, so sind dieselben gegenwärtig auch bereits fast aller Orten ins Leben getreten; — und es ist damit aus der Willkühr und Unordnung eine Ordnung geschaffen, die, wie alle Ordnung, nicht ohne gute Folgen bleiben wird.

Nur gelegentlich sei noch mit Beziehung auf die Schlußworte des vorerwähnten Aufsatzes bemerkt, daß wir unserseits die (noch bis in das zweite Decennium dieses Jahrhunderts hineinreichenden) Zeiten nicht zurückwünschen, wo vormalige Bediente, Schreiber ꝛc. nach kurzem Privatunterricht — oder auch ohne einen solchen — in die Schule eintraten, den Kindern das Evangelium zu lehren; — (ein Nothstand der armen Volksschule, welcher die Barmherzigkeit des frommen Kaufmanns Böttcher vor 100 Jahren bewog, sein beträchtliches Privatvermögen für die Gründung eines Seminars zu Hannover — des ersten des Königreichs, zu opfern) — und daß uns kein Seminar des Königreichs bekannt ist, welches es sich heut zu Tage zur Aufgabe stellte, oder auf den Abweg gerathen wäre, seine Zöglinge anstatt zu Volksschullehrern zu „Gentlemen" heranzubilden.

IV.

Verein für religiöse Kunst in der evangelischen Kirche.

Im Jahre 1851, auf dem Kirchentage zu Elberfeld, traten mehrere seiner Mitglieder zu einer Vereinigung zusammen, welche sich die Aufgabe stellte, dahin zu wirken, daß die schönen Werke bildender Kunst in Gemälden, Schnitzwerk, Stein- und Erz-Arbeit, welche sich auch in unseren evangelischen Kirchen aus alter Zeit vielfach vorfinden, erhalten und wo nöthig würdig restaurirt und aufgestellt würden. Ferner, daß Kirchen, Schulen und häusliche Räume, oder auch solche Orte, an denen das christliche Volk sich zu ernstem Thun versammelt, wie Rathhäuser und dgl., wiederum mit Kunstwerken geschmückt würden, welche in Bild und Form von den großen, zum Heile aller Welt geschehenen Thaten Gottes Zeugniß ablegen. Der Sitz dieses Vereins wurde nach Berlin verlegt und es ist in den verflossenen Jahren Manches von ihm ausgegangen, dessen wir hier mit Freude und Dank gedenken dürfen: Zwei größere Blätter in Holzschnitt, Jesus als Knabe im Tempel, für Schulen bestimmt, und Christus am Oelberge; ferner ein Oelbild, den Heiland mit der Dornenkrone darstellend, in der Philipp-Apostelkirche zu Berlin, und ein Christuskopf in Marmor, über einem Grabgewölbe auf der Burg Rheineck, als ein Symbol der tröstlichen Gewißheit, daß Alle, die in dem Herrn sterben, nicht verloren werden, son-

dern das ewige Leben haben. Auch das Modell eines öffentlichen Brunnens, auf welchem wir Johannes den Täufer inmitten des horchenden Volkes erblicken, iſt von unſerem Verein ausgegangen. — Alles dieſes, ſo gewiß wir glauben, daß es nicht uns allein, ſondern auch mancher gläubigen Seele aus dem Volke zur Freude und zur Erbauung gedient habe, ſo wie was ſonſt auf Kirchentagen und in der Preſſe von der Sache geredet und geſchrieben worden, hat aber bisher nur wenig dazu beizutragen vermocht, den Gedanken, auf welchem die Gründung unſeres Vereins ruht, mehr und mehr zu einem Gemeingute des chriſtlichen Volkes zu machen. Und doch muß dieſes das Ziel unſeres Strebens ſein. Wenn die heiligen Schriften des alten Bundes von dem kunſtreichen Schmuck der Stiftshütte und des Tempels und der heiligen Geräthe in ihnen erzählen, wenn Johannes das neue Jeruſalem mit aller Pracht und Herrlichkeit Himmels und der Erde geſchmückt im Geiſte ſchaut, wenn der Herr ſelbſt den Wohlgeruch der köſtlichen Waſſer nicht verſchmäht, welche Maria über Ihn ausgießt, und die Tadler ſchweigen macht, die da meinen, das Geld hätte den Armen gegeben werden ſollen: ſo darf auch der evangeliſche Chriſt den Ort, wo die Gemeinde ſich verſammelt, den Herrn zu preiſen, gern mit Gaben der Liebe geſchmückt ſehen und die ſchöne Gabe der Kunſt, die Gott dem Menſchen gegeben, in den Dienſt des Heiligen zu ziehen trachten. Der Kelch, daraus wir das Blut des neuen Bundes trinken, vermag dem Sacrament nichts hinzuzuthun, noch davon zu nehmen, uns aber ziemt es, unſere Ehrfurcht vor dem göttlichen Geheimniſſe auch darin an den Tag zu legen, daß wir das dienende Geräth und ſeine Form von dem zu gemeinem Gebrauche Beſtimmten abſondern. Und ſo in Allem. — Wir ſollen mit Gott nicht handeln wie mit unſeres Gleichen, noch in dem, was ſeinem Dienſte gewidmet iſt, den Launen und Eitelkeiten der Welt dienſtbar ſein, ſondern eine heilige Kunſt unter uns üben und pflegen, durch welche und in welcher der Geiſt Gottes, wie in Pſalmen und lieblichen Lie-

dern, ſo auch in Bild und Form zu dem Unmündigen und dem Weiſen vernehmlich redet.

Unſer Verein hat bisher in der Stille gearbeitet, aber es iſt an der Zeit, daß er zu einem umfaſſenderen Thun jetzt Mittel und Wege ſuche und in reicherem Maaße gebe und empfange. Deshalb richten wir hier an alle unſere chriſtlichen Mitbürger und insbeſondere an die Herren Geiſtlichen, Kirchenvorſteher und Kirchenpatrone die Bitte, der Sache, der wir hier dienen, weiter nachzudenken und uns mit ihrem Rath und ihrer Beihülfe zu unterſtützen. Ganz beſonders aber bitten wir, uns ſolche Fälle namhaft zu machen, wo wir zur Erhaltung alter chriſtlicher Kunſtwerke oder zur Stiftung neuer in irgend einer Art, ſei es durch Rath, durch Nachweiſung geſchickter Künſtler, durch Vermittelung von Aufträgen oder ſonſt, einen Dienſt leiſten können. Wir bitten diejenigen, welche uns ihr Vertrauen ſchenken wollen, auch das Kleine nicht gering zu achten, denn auch in dem einfachſten Geräthe, an das die Armuth ihren Sparpfennig wendet, kann und ſoll eine gläubige Kunſt durch die Reinheit der Formen die Ehre Gottes verkündigen und eben ſo nur kann ſie eine lebendige Predigerin des Glaubens und der Liebe allem Volke werden, und hundertfältig aus ihm zurückempfangen, was ſie giebt. Auch die Kunſt vergangener Zeiten, deren Tiefe und Fülle wir in den erhaltenen Denkmälern oft einer Offenbarung gleich bewundern, iſt nicht auf einmal vollendet in die Erſcheinung getreten. Geſchlechter haben daran gearbeitet, und die geiſtliche und leibliche Gabe der Geringen im Volke hat zu ihrem Wachsthum und ihrer Blüthe nicht minder beigetragen, wie die Milde und Freigebigkeit der Hohen und Reichen. Ein Menſch aber, der glaubt, vermag viel. — Wir ſenden dieſe Worte als fliegende Boten in die Kirche hinaus. Iſt in ihnen ein Keim des Lebens, ſo werden ſie Stätten finden, wo ſie aufgehen und Frucht bringen. Dem Herrn ſei auch dieſes Werk befohlen.

Alle unterzeichneten Mitglieder des Vorstandes sind bereit, Anfragen, Rathschläge, Wünsche und Beiträge, oder was sonst zur Förderung der Sache dienen möchte, entgegen zu nehmen.

Berlin, im Februar 1858.

Dr. Schnaase,
Ober-Tribunals-Rath a. D.
Bernburgerstr. No. 10.
Vorsitzender.

Freiherr v. Bergh,
Oberst-Lieutenant.
Louisenstr. No. 34.
Stellvertr. Vorsitzender.

Abeken,
Geheimer Legations-Rath.
Hinter d. Kath. Kirche No. 3.

v. Bethmann-Hollweg,
Geh. Ober-Regierungs-Rath a. D.
Kemperhofstr. Nr. 15.

Drake,
Professor, Bildhauer.
Schulgartenstr. No. 8.

Dr. Eggers,
Redakt. d. deutsch. Kunstblattes.
Hirschelstr. No. 16.
Schriftführer.

W. Ernst,
Buchhändler,
Gropius'sche Buchh. in der Bauschule.
Schatzmeister.

Henning,
Professor, Geschichtsmaler.
Hirschelstr. No. 4.

K. Hermann,
Professor, Geschichtsmaler.
Schulgartenstr. No. 6.

Dr. v. Mühler,
Ober-Consistorial-Rath.
Schönebergerst. No. 11.

Dr. Nitzsch,
Ober-Consistorial-Rath und Propst.
Monbijou-Platz No. 11.

Strack,
Hof-Bau-Rath und Professor.
Leipziger-Platz Nr. 18.

I.

Die Heppe'ſche „Altproteſtantiſche" Dogmatik.

Es iſt bereits aus einer ziemlichen Reihe von Schriften bekannt, was für Anſtrengungen der außerordentliche Profeſſor der Theologie Dr. H. Heppe zu Marburg es ſich koſten läßt, um die lutheriſche Kirche zu einer beklagenswerthen Ausgeburt unproteſtantiſcher Abirrung von dem wahren reformatoriſchen Grundgedanken herabzudrücken, ihren Urſprung, wie ihr ganzes Weſen zu brandmarken. Kaum ein Ausdruck iſt ihm zu ſtark; er ſteht der lutheriſchen Kirche nicht anders gegenüber, als dieſe der römiſchen. Und ginge es der eigentlichen Intention ſeiner Betrachtungen nach, dieſe Kirche verſchwände morgen, um dem wahren, d. h. Heppe'ſchen Proteſtantismus Platz zu machen. Aber ſie verſchwindet nicht; ſie geht ihre Wege weiter; ſie hat ſchon Stürme beſtanden, und Windwehen erfährt ſie fortwährend. Auch dürfte leicht, was den Heppe'ſchen Anlauf betrifft, die Maaßloſigkeit deſſelben ohnehin bei einigermaßen verſtändigen Leuten durch ſich ſelbſt ihr Gericht finden. Aber gerügt mag jene doch werden; eine lutheriſche Zeitſchrift mag doch wenigſtens Notiz davon nehmen und ihren Leſern das Geſchäft des au fait Setzens erleichtern. Und das will dieſer Artikel ſo kurz als möglich thun. Was dabei Lehrreiches vorkommt, werden die Leſer von ſelbſt merken.

Dr. Heppe legt für ſeine geſammten bezüglichen Ausführungen beſonders auf zwei von ihm aufgefundene geſchichtliche Correcturen der herkömmlichen Darſtellung, wie er ſich ausdrückt, alles Gewicht, die er auch in der hier vor uns liegenden „Dogmatik des deutſchen Proteſtantismus im 16. Jahrhundert" (Gotha 1857. 3 Bände) in der Einleitung wiederholt. Es ſind dieſe: 1) „daß die Artikel Luther's von dem Schmalkalder Convent gar nicht in Berathung gezogen, noch viel weniger ſym-

boliſirt worden ſeien, daß dieſelben überhaupt in der altproteſtantiſchen Periode gar nicht als Bekenntnißſchrift gegolten hätten, indem vielmehr Melanchthon's Ausgabe der Augsb. Confeſſion von 1540 damals als authentiſche kirchliche Interpretation der Auguſtana von 1530 anerkannt worden", und 2) „daß die Geneſis des reformirten Bekenntniſſes und Kirchenthums in Deutſchland ſich lediglich als Reſultat einer inneren Entwickelung des deutſchen Proteſtantismus darſtelle und vollkommen begreiflich mache."

Das Letztere iſt die Hauptſache. Daß die deutſch-reformirte Kirche in das eigentliche Erbe der deutſchen Reformation eingetreten, der eigentliche und ächte Sprößling des Proteſtantismus ſei: das iſt das ganze Anliegen des Dr. Heppe. Die erſtere Auffindung dient dem nur. Und zwar, um dies ſogleich vorweg zu beſprechen, ſoweit ſie richtig iſt; doch nur auf ſehr untergeordnete Weiſe.

Denn, zugegeben auch, daß Luther's Artikel nicht ebenſo wie der Melanchthon'ſche Tractat im Auftrag der Fürſten und in öffentlicher Verſammlung unterſchrieben worden, ſo ſind ſie doch 1) in fürſtlichem Auftrag und zu öffentlichem Behuf angefertigt; 2) unterſchrieben, und zwar von mehr Theologen unterſchrieben worden, als der Tractat (auf dem letzteren fehlen gewichtige Namen, wie der von Luther ſelbſt, von J. Jonas, Cruziger, J. Agricola u. A. m.; die unter den Luther'ſchen Artikeln fehlenden ſind, außer Bucerus, minder bedeutende); 3) ſehr bald zu allgemeinem Anſehen gekommen. Und das iſt der durchſchlagende Punkt. Es zeugt von der, von Dr. Heppe ſo ſtark betonten, inneren Entwickelung. Und in einer andern Beziehung: ſo folgte nicht die Reformation den Fürſten, ſondern die Fürſten der Reformation. Der Anfänger und geiſtige Führer der Reformation aber war Luther. Nur Dr. Heppe möchte Melanchthon ſubſtituiren.

Wenn er aber dafür zum Andern ſich auf die Vorgänge mit der Auguſtana, oder auf die Veränderungen bezieht, die

Melanchthon damit vorgenommen: ſo ſind das Dinge, welche — ihre geſchichtliche Geſtalt mag ſein, welche ſie will — nach ihrer innern und wahren Bedeutung genau mit der von Heppe behandelten Hauptfrage zuſammenhängen, mit der Frage: in welchem Kirchenweſen ſich die Reformation weſentlich und wahrhaft fortgeſetzt, welches die wahre Kirche der deutſchen Reformation ſei? Daß dies aber keine blos geſchichtliche, daß dies eine weſentlich dogmatiſche und theologiſche Frage iſt, iſt leicht einzuſehen, das wird auch Dr. Heppe zugeben; darum behandelt er ja ausdrücklich die altproteſtantiſche Dogmatik, nach ſeiner ganzen Meinung ein Zeugniß dafür, daß nicht die lutheriſche Kirche, ſondern ein davon verſchiedener ſ. g. Melanchthonianismus an der Wiege der Reformation geſtanden, und als etlichermaßen ebenbürtigen Sprößling die deutſch-reformirte Kirche aus ſich entlaſſen haben — ganz klar iſt das jedoch nicht. Treten wir daher nun dieſem neueſten Heppe'ſchen Verſuche prüfend etwas näher.

Indem Dr. Heppe eine „altproteſtantiſche" Dogmatik ſchreiben will, die als ſolche von der darauf folgenden und heutigen Dogmatik der proteſtantiſchen Kirche verſchieden iſt, ſieht er ſelbſt vor Allem, daß es nöthig ſei, einen Begriff dieſer, der Zeit nach von ihm zwiſchen die Jahre 1521—1555 geſetzten, Dogmatik zu geben. Das thut er §. 2. ſeines Werkes (S. 5—14). Und was wir hier finden, iſt zuerſt, nach einer gelehrten philologiſchen Erörterung, die Bemerkung, daß Melanchthon's „loci communes theol." „die theologiſchen Grundbegriffe und Grundwahrheiten ſeien, welche das ganze Gebiet der Theologie durchzögen" u. ſ. w. Sodann, unter Hinweiſung auf Weſen und Charakter des Proteſtantismus, die Erklärung, daß jene Zuſammenſtellung der theologiſchen Grundbegriffe ꝛc. lediglich als „Anleitung zum Schriftverſtändniß, als Einführung in die Schrift und den Schriftſinn dienen" ſollte. Oder: „die (altprot.) Dogmatik ſollte nicht eine für den gelehrten Theologen beſtimmte, den Schriftinhalt für den philo-

ſophiſchen Denker verarbeitende Wiſſenſchaft, ſondern eine dem proteſt. Schriftgebrauch des Chriſten dienende Zuſammenſtellung der Kern- und Sternwahrheiten der h. Schrift ſein.“ Das iſt ihr „beſtimmter Begriff.“ Wenigſtens für den Dr. Heppe. Für Andere nicht. Ja für ihn nicht einmal recht. Gehen wir Dem nur ein wenig nach.

Die angebliche „Begriffsbeſtimmung“ iſt eine Beſchreibung der Melanchthon'ſchen loci communes nach ihrer erſten Geſtalt. Da mag nun ſogleich Einem das Bedenken einfallen, wie dieſe lateiniſch geſchriebenen Expoſitionen ſchlechthin dem „proteſt. Schriftgebrauch des Chriſten“ haben dienen ſollen oder können! Expoſitionen, die aus akademiſchen Vorleſungen über den Römerbrief entſtanden, zuerſt unter dem Titel erſchienen: loci communes, rerum theologicarum seu hypotyposes theologicae! Expoſitionen, die alſo, ſo einfach ſie auch ſonſt angelegt ſind, doch theologiſche, d. h. theologiſch gewonnene, theologiſch beſtimmte, theologiſch ausgedrückte und gefaßte ſein ſollen! Und wie könnte dies auch anders ſein? Wie könnte eine Dogmatik — und von einer ſolchen redet Dr. Heppe ausdrücklich — anders als mit und für theologiſche Wiſſenſchaft abgefaßt ſein? Ja, wie ſollen nur die „Grundwahrheiten“ aus der Schrift anders als wiſſenſchaftlich erhoben und wiſſenſchaftlich ausgedrückt ſein? Daß aber die Melanchthon'ſchen loci ſich in ihrer erſten Geſtalt nur über einen beſonderen Theil der chriſtlichen Heilswahrheiten verbreiten, andere übergehen, alſo unvollſtändig ſind, das kann wohl bedeutſam für den Grundcharakter des Proteſtantismus, aber doch nicht grundbeſtimmend für proteſt. Dogmatik ſein, die als ſolche vor Allem umfaſſend ſein, alle Lehren des Chriſtenthums und der Schrift behandeln muß. Und zwar, damit ſie dies recht und ſicher thue, wiſſenſchaftlich, recht ſtreng wiſſenſchaftlich behandeln muß. Sonſt mag ſie wohl, wie die Melanchthon'ſchen loci in ihrer erſten Geſtalt, ein Anſatz zur dogmatiſchen Ausbildung und Darſtellung der chriſtlichen Lehre ſein, eine Dogmatik iſt ſie

noch nicht. Das von Dr. Heppe hervorgehobene eine Moment einer angeblichen Begriffsbestimmung einer angeblich altprotestantischen Dogmatik ist keines, weil es überhaupt nichts begrifflich bestimmt.

Und was das andere Moment betrifft, worauf Dr. Heppe den Ton legt, daß nämlich jene dogmatische Zusammenstellung lediglich dem Schriftverständniß des protest. Christen zu dienen habe, oder, wie er es auch nennt, die Biblicität der „altprot." Dogmatik: so ist es auch hiermit nicht anders bestellt, als mit dem ersten. Denn auch das ist Nichts, was der Dogmatik als solcher eignet, es ist noch nicht Dogmatik. Und das machte sich auch sehr bald in der Kirche geltend, die Melanchthon'schen loci erfuhren schon sehr bald Umarbeitungen und Erweiterungen, die sie zu einer wirklichen Dogmatik, zu einem „eigentlichen Lehrgebäude," wie Heppe selbst sagt, gestalteten, dem Erforderniß der Wissenschaft konnte und durfte sich auch die protest. Dogmatik nicht entziehen. „In den Bearbeitungen der loci," muß Dr. Heppe selbst sagen, „von 1535 und 1543 gehört die Rücksichtnahme auf die symbola catholica, auf die recepti scriptores ecclesiastici, auf den consensus ecclesiae zu den wesentlichsten Gesichtspunkten der Lehrentwickelung Melanchthon's; es wird hervorgehoben, daß der überlieferte theologische Sprachgebrauch beizubehalten, daß die Philosophie ebenso wie die christliche Erfahrung dem theolog. Denken zu Grunde zu legen und für dasselbe auszubeuten sei; und daß Diejenigen, welche der Kirche und deren Glauben den Segen der Wissenschaft und der gelehrten Studien entziehen wollen, der Kirche den schlechtesten Dienst erweisen." Und „im Vorwort zur Enarr. symb.," muß Dr. Heppe weiter bezeugen, „macht Melanchthon nachdrücklichst darauf aufmerksam, daß die Dogmen ebenso philosophisch und allgemein wissenschaftlich, wie biblisch zu begründen seien." Aber wie das nun paßt zu der oben ausgehobenen Heppe'schen Begriffsbestimmung der altprot. Dogmatik, daß sie nicht für den gelehrten Theologen, nur für

den Schriftgebrauch des Christen bestimmt sei, das mögen die Leser sich selbst sagen. Indeß merkt das Dr. Heppe auch selbst, und S. 29 ist es daher nur noch „die innere Verknüpfung des zwiefachen Interesses, welches der wissenschaftliche Geist und das heilsbegierige Herz an der Entwickelung der evang. Lehrsätze zu nehmen hat, was als der eigenthümliche Charakter der Dogmatik Melanchthon's anzusehen ist." So correct ist Dr. Heppe in der „Begriffsbestimmung der altprot. Dogmatik," dieselbe für sich betrachtet.

Aber sehen wir nun auch die einzelnen Momente derselben darauf an, insofern sie etwas Besonderes aussagen für die hierhergehörigen Anfänge der protest. Dogmatik in ihrem Verhältniß zu der nachfolgenden. Wir dürfen dabei indeß nicht bei der Heppe'schen Definition der altprot. Dogmatik stehen bleiben — denn das ist überhaupt noch keine Dogmatik —; wir müssen das von Heppe nachträglich Eingeräumte und Aufgestellte dazu nehmen. Ist die allgemeine Bestimmung der Dogmatik im Dienst des Schrift- und Heilsbedürfnisses wirklich Etwas, was sich nur bei der altprot. Dogmatik und sonst nicht mehr findet, insbesondere der von Heppe so schwer bekämpften lutherischen Dogmatik abgeht, also diese von jener unterscheidet? Wir wollen unsere Daten zunächst wieder von Dr. Heppe selbst nehmen.

Zu den ersten Anfängen der von der altprotestantischen abweichenden lutherischen Dogmatik zählt Heppe des M. Chemnitz „Handbüchlein der fürnehmsten Hauptstücke der christlichen Lehre" ꝛc. 1574; und doch ist dasselbe „durch Frage und Antwort aus Gottes Wort einfältig und gründlich gestellt." — „Noch entschiedener und erfolgreicher wirkte für die „lutherische Richtung" A. Musculus; und doch ist dessen Compendium doctrinae christianae collectum ex S. Scriptura, S. ecclesiae patribus, S. Luthero, und Musculus bemerkt ausdrücklich im Vorwort, er verbinde cum quotidiana verbi divini meditatione Scriptorum Lutheri assiduam lectio-

nem. — Die „eigentlich lutheriſche Theologie" läßt Heppe erſt mit Selnecker beginnen; und doch ſchreibt dieſer ſeine institutiones christianae religionis (1563): ut hoc ipso labore sacrae theologiae candidatos ad div. verbi lectionem praeparet et instruat. — Des Heshuſius Exam. theologicum (1586) „galt zur Zeit als das einzig vorhandene Compendium rechtgläubig lutheriſcher Dogmatik"; und gleichwohl „iſt zu beachten, daß der altprot. Begriff der Dogmatik auch noch von ihm feſtgehalten wird, indem er ſein Examen im Vorwort ſelbſt als eine isagoge quaedam ad intelligendos libros prophetarum et apostolorum et ad discendam ex illis veram religionem et confirmandam fidem bezeichnet." — „Einen neuen Lebensanfang erhielt die lutheriſche Dogmatik" durch L. Hutter's Compendium locorum theol., und doch ſind dieſe genommen ex scripturis s. et libro concordiae und deſſen loci communes theologici (a. 1619) ex sacris literis diligenter eruditi etc. Des Würtembergers Oſiander Institutio ſollte als „Darſtellung des Lehrbegriffs der Concordienformel gelten," und trägt dennoch „ein bibliſch praktiſches Gepräge und lehnt die dogmatiſche Erörterung unmittelbar an das wirklich religiöſe Intereſſe des Herzens und Lebens." Sämmtliche lutheriſche Theologen ſind alſo bis dahin und wollen nichts Anderes ſein denn Schrift-Theologen. Und hat nicht, um noch Einiges, was uns zur Hand iſt, hinzuzufügen, der bei Heppe beſonders übel berüchtigte Aeg. Hunnius ein Buch de majestate et certitudine scripturae etc. geſchrieben? Und iſt nicht in des J. G. Baieri Compendium (a. 1686) die doctrina orthodoxa ex Scriptura s. confirmata? Und bekennt nicht Dr. Hollaz in ſeinem Ex. theol. acroamaticum (1710): sed inutiles spinosasque quaestiones, quibus theologia scholastica scatet atque turget, resecandas putavi; propterea quod tempus . . . certis, claris et salutiferis dogmatibus impendendum est; und ſind ſeine annexa urgentium rationum momenta nicht ex limpidissimo s. scripturae fonte hausta? Und ſagt nicht Bud-

deus in der praefatio zu ſeinen Institutiones theol. dogm. (1724): Id enim cumprimis nobis agendum est, ut ea omnia, quae scitu crediuque ad salutem et utilia et necessaria sunt, ita mente complectamur, ut per solidam demonstrationem de illorum veritate certi reddamur —; und wiederholt: nihil denique non agamus, ut et fides ipsa incrementum capiat, et in vitae sanctae studio quotidie proficiamus, nec doctiores tantum, sed et meliores evadamus? Iſt aber das Alles nicht grade Dasjenige, worauf Dr. Heppe als eine ausſchließliche Eigenthümlichkeit der „altprot. Dogmatik" einen beſondern Werth legt? Iſt alſo wirklich die ſpätere lutheriſche Dogmatik von der anfänglichen der deutſchen Reformation ſo grundverſchieden, daß ſie deshalb nicht als die ächte Fortſetzung der letzteren erſcheinen könnte? Das wird nur die Voreingenommenheit behaupten wollen. Die unbefangene Betrachtung wird wohl eine Verſchiedenheit bemerken, aber keine, die innerhalb des eigentlichen proteſt. Princips gelegen wäre: dort wohl noch mehr friſche Wärme und elementare Unmittelbarkeit, aber hier, bei der ſtrengſten ſyſtematiſchen und darum vielfach trockenen Behandlung, doch noch kein Sich-Verlieren in unfruchtbare Scholaſtik. Auf die mit dem proteſtantiſchen Princip zuſammenhängende Grundbehandlung der Dogmatik geſehen, kann man alſo von einem beſonderen, die altproteſtantiſche von der ſpäteren lutheriſchen unterſcheidenden Begriff der Dogmatik nicht reden. Dr. Heppe geht auch hier irre.

So bliebe alſo nur noch der Inhalt, die einzelnen Lehren übrig, in deren einer oder der andern ſich die Anfänge der prot. Dogmatik von deren ſpäteren Ausbildung unterſcheiden könnten, und darnach könnten wir uns nun auch noch mit dem Dr. Heppe umſehen. Aber ſtatt deſſen brauchen wir nur eine Eigenheit deſſelben Dr. Heppe zu notiren. Der Altproteſtantismus geht ihm ohne Weiteres auf in dem Melanchthonianismus. Und wiederum iſt ihm Alles, was Melanchthon gelehrt hat, correcte Lehre. Er kennt nur Einen Melanchthon, keinen frü-

heren und ſpäteren. Und das iſt nun, wie begreiflich, der eigentliche Streitpunkt zwiſchen Dr. Heppe und anderen Leuten. Insbeſondere auch den von ihm perhorrescirten alten Dogmatikern der „lutheriſchen Richtung.“ Daß wir hier dieſen Streitpunkt gründlich dogmatiſch ausmachen, daß wir Alles wiederholen, was darüber und darin beigebracht worden iſt, wird man nicht erwarten. Nur das heben wir nochmals hervor, daß hier der Springquell der ganzen Heppe'ſchen Weisheit verborgen, daß dies der Knotenpunkt iſt, von dem ab er die „lutheriſche Richtung“ einer verhängnißvollen Abirruug glaubt bezichtigen zu dürfen. Laſſen wir daher aus ſeinem eigenen Buche einige andere Schlaglichter auf ſein Verfahren dabei fallen.

Um was es dem Dr. Heppe bei ſeiner Polemik wider das Lutherthum poſitiv zu thun iſt, das iſt, wie wir oben ſchon bemerkt, der Nachweis, daß nicht jenes, ſondern die deutſch-reformirte Theologie in das Erbe des Melanchthonianismus, d. i. des Altproteſtantismus getreten ſei. Da behauptet er denn (S. 140): „Unter den altprot. Typen entſpreche der deutſch-reformirten Theologie am genaueſten der Bucerismus; aber dennoch ſei es weſentlich die Macht des Melanchthonianismus in der Kirche geweſen, welche dieſe Neubildung ins Leben gerufen habe.“ Und (S. 170): „Die Organiſirung des deutſch-reformirten Kirchenweſens in der Kurpfalz (worin, wohlgemerkt, nach einer andern Bemerkung des Dr. Heppe in ſ. Geſchichte des deutſch. Prot. S. 27, die evangeliſchen Fürſten, ſelbſt Philipp d. Großm., „nichts Anderes ſahen, als die radicale Erſcheinung des Calviniſchen Proteſtantismus und ſomit einen notoriſchen Abfall von der Augsb. Conf.“) ſei eine Frucht des im deutſchen Proteſtantismus lebendigen Melanchthonianismus geweſen, der zum Schutze ſeiner ſelbſt gegen die Intentionen des ſich immer mächtiger erhebenden Lutherthums ſich in eine neue polemiſch-kirchliche Form eingekleidet.“ Aber (S. 177) „nothwendig mußte der Melanchthonianismus in der neuen Phaſe ſeiner Entwickelung gewiſſe

Charakterzüge gewinnen, die ihm vorher nicht eigneten, zu deren Ausprägung er aber von Haus aus disponirt war. — Indem sich der Melanchthonianismus dieser dogmatischen Denkweise überließ, war es kaum vermeidlich, daß ihm das Interesse an der Eigenthümlichkeit der Melanchthon'schen Lehre von der Bekehrung, und überhaupt der Sinn für die M.'sche Würdigung der Idee der Persönlichkeit in der Dogmatik allmälig verloren ging," d. h. das Interesse an sich selbst. Und so kam es denn, daß (S. 181), „noch ehe das Jahrhundert der Reformation zu Ende ging, der Melanchthonianismus mit der gesammten deutsch-reformirten Dogmatik von der Macht des — Calvinischen Geistes fast vollständig überwältigt war." Wir denken, eine bessere Rechtfertigung der diesem Zuge nicht folgenden „lutherischen Richtung" könne es nicht geben. Es wäre eine unnöthige Arbeit, dies vor verständigen Lesern noch besonders auszubreiten. Aber einiges andere Interessante merken wir noch an.

Wie der Melanchthonianismus von dem Calvinismus überwältigt worden, haben wir eben gehört. Auch „verlor die (von Dr. Heppe ganz dem Melanchthonianismus vindicirte) Augustana für das confessionelle Bewußtsein und für die Behandlung des Dogma's (in der deutsch-reformirten Kirche) zuletzt alle Bedeutung" (S. 184). Aber dennoch (S. 162) „kehrt der Satz: omnes per Germaniam ecclesiae reformatae amplectuntur confessionem Aug. in den deutsch-reform. Lehrschriften aller Zeiten wieder" — freilich, wie Heppe hinzusetzt, „nur als historische Reminiscenz."

Wie Dr. Heppe das „Lutherthum" beschreibt, so „strebte es eine solche Umgestaltung der gesammten (!) Heilslehre an, daß die äußere kirchliche Spendung im Sacrament, und zwar das sichtbare Element desselben als Identität der göttlichen Gnadenspendung, und daß somit das Heilsleben des Christen von dem Empfang äußerer Spendungen abhängig erschien" (S. 141): eine Beschreibung, deren Verschrobenheit wir uncorrigirt lassen,

aus der wir nur abmerken, was dem Dr. Heppe ärgerlich iſt, daß nämlich das chriſtliche Subject von objectiven (das ſind die Heppe'ſchen „äußeren“ Spendungen) Gaben und Thatſachen abhängig ſein ſolle. Der Proteſtantismus (S. 8) hatte vielmehr „den Einzelnen von der bevormundenden Gewalt völlig entbunden, hatte ihn lediglich und allein auf die heil. Schrift — und auf ſein eigenes perſönliches Gewiſſen verwieſen. Der freie Umgang mit der heil. Schrift galt jetzt als der eigentliche Beruf des Chriſten. Und zwar ſollte ſich der Chriſt auf Gefahr ſeines eignen perſönlichen Gewiſſens von der h. Schrift regieren laſſen. Alles, was die Kirche dem Chriſten neben der Schrift in die Hand gab, konnte nur die Beſtimmung haben, dem Chriſten in der Ausübung dieſes ſeines Berufes zu dienen, ihm im freien Gebrauch der h. Schrift zu dienen, ihn im freien Gebrauch der h. Schrift zu fördern“ — ein Räſonnement, das wir gleichfalls unerörtert laſſen, es trägt ſeinen Stempel deutlich genug an ſich. Aber wir gehen nun mit dieſer Notiz von der Heppe'ſchen Vorliebe für den „freien“ Proteſtantismus, den „freien“ Schriftgebrauch, das „entbundene“ Gewiſſen wieder zurück zu ſeiner Vorliebe für den „mit dem Philippismus unirten Calvinismus“ (S. 161). Nicht aber um dieſen letzteren damit zu compromittiren, nur um daran zu erinnern, daß jener — einen ſolchen „proteſtantiſchen“ Unabhängigkeitsſinn athmende, allein die h. Schrift und das Gewiſſen regieren laſſende, den gnadenſpendenden Gott in dem Sacrament und der Kirche unwillig verwerfende — Theolog nichts deſtoweniger ſich verträgt nicht blos mit der deutſch-reformirten „Perſeveranz der Gläubigen“, ſondern ſogar mit dem Calviniſchen decretum absolutum: Lehren, welche das „chriſtliche Heilsleben“, ſofern es da iſt und verharrt, doch gewiß nicht von der Schrift und dem Gewiſſen, aber deſto abhängiger ſetzen von etwas außer ihm und vor ihm Vorhandenen; die es erſt recht abhängig und recht „unfrei“ machen! Und nichts deſto weniger war nach unſerm Autor die deutſch-ref. Theologie nach ihrer

Geneſis eine „nothwendig gewordene Erneuerung und Verſchärfung des ſchriftmäßigen Proteſtantismus, eine Steigerung der reformatoriſchen Energie zur Abwehr einer ſacramentariſchen Corruption und zur Aufrechthaltung der Union mit dem — Calvinismus" (S. 142).

Dennoch hat dieſe Abwehr nicht gelingen wollen; dennoch iſt das Lutherthum aufgekommen und hat ſogar das bei Weitem größere Terrain in Beſitz genommen. Ein wahres Wunder nur, daß der hiermit offenbar verrathene Proteſtantismus nicht ganz zu Grunde gegangen iſt. Aber kein größeres, als das, daß überhaupt ein ſolches verrätheriſches Lutherthum hat aufkommen können. Denn auch bei dem ſonſt ſo wohl bedachten Dr. Heppe ſucht man doch eigentlich nach der böſen Wurzel vergeblich. Es machte ſich zwar, nach Heppe'ſcher Natürlichkeit, „nur durch einen Bruch mit der Geſchichte des Proteſtantismus" (S. 91), aber doch überraſchend „allmälig" (S. 92. 96. 106 u. a. O.). Z. B. Selnecker's Dogmatik „iſt noch ganz und gar von dem Geiſt der Melanchthon'ſchen loci durchweht, und thut doch die erſten Schritte, um ſich allmälig von demſelben loszuwinden" (S. 99). Des Roſtocker Simon Pauli's „Auffaſſung der Dogmen iſt noch vielfach rein Melanchthoniſch, auch im Begriff des Sacraments in genere —. Nur die Dogmen von der Perſon Chriſti und vom Abendmahl ſind bereits ſtreng lutheriſch behandelt" (S. 102). Und noch merkwürdiger: „Chemnitz iſt der erſte, man kann ſagen auch der einzige Dogmatiker, der ein Jünger Melanchthon's iſt und ſein will, und doch zugleich das Eingeſtändniß, daß Melanchthon von der Wahrheit des Evangeliums abgefallen ſei, zum Kriterium prot. Orthodoxie macht" (S. 119) — derſelbe Chemnitz, der, beiläufig bemerkt, zeigt, quam insidiose Beza cum suis ludat vocabulis praesentiae, substantiae, exhibitionis et perceptionis in depravatione verborum coenae dominicae. Der Württemberger Heerbrand rühmt ſich als den dankbarſten Schüler Melanchthon's, behält auch aus M.'s loci Einzelnes mitunter

wirklich bei, und vertritt dabei doch faſt in allen Dogmen ſtreng den lutheriſchen Lehrbegriff (S. 124) u. ſ. w. Ja, man unterſteht ſich ſogar „allmälig Luther als den eigentlichen Lehrer der Kirche" anzuſehen (S. 106), und ſeine Schriften herbeizuziehen, ſtatt einzig und allein auf Melanchthon's Theologie zu recurriren. Aber wie geſagt, wie das eigentlich gekommen, was für ein Dämon die erleuchteten Augen jener Zeit eigentlich geblendet, das wird auch aus Dr. Heppe's ſo umſtändlicher Darſtellung nicht klar. Es kam denn einmal ſo, und Dr. Gaß wird darum von Dr. Heppe gebührend zurechtgewieſen, wenn er, offenbar das wahre alt- und urproteſtantiſche Verhältniß umkehrend, in ſeiner Geſchichte der Dogmatik meint: „Indem Melanchthon als unbeſtrittener Meiſter das Lehrorgan ſeiner Kirche geworden, habe es ihm nicht gelingen können, deren damaligen Geiſt vollſtändig wiederzugeben; denn er habe ſich ſelbſt nicht ſo weit verleugnet, um auch den ganzen Luther ſammt den von dieſem allein ausgehenden Lehrtrieben in ſich aufzunehmen."

Wir brechen ab; die Leſer haben geſehen, wie das vorliegende Werk auch wider Willen der Wahrheit dienen muß — ſoweit das nämlich bei einer ſolchen Unreife und Unklarheit möglich iſt. Daß von einem beſonderen, das Lutherthum als Abfall kennzeichnenden Alt-Proteſtantismus überall nicht die Rede ſein könne, brauchen wir an den einzelnen locis nicht zu zeigen. Wir haben gezeigt, daß es das Heppe'ſche Bemühen nicht einmal zu einem „Begriff" des Altproteſtantismus bringt.

II.

Aus dem Großherzogthum Heſſen.

Gegen Ende des vorigen Kirchenjahres theilten wir den geehrten Leſern dieſer Zeitſchrift Einiges aus Heſſen mit. Woll-

ten dieſelben freundlichſt jene Mittheilungen heute noch einmal leſen, ſo wird das im Grunde genügen, um ihnen ein Bild der kirchlichen Lage Heſſens zu geben. Ein Jahr iſt nach göttlicher Zeitrechnung zwar herzlich wenig, der Herr mißt mit anderm Maaße, als wir Eintagsfliegen. Aber daß es bei uns ſo gar nicht vorangeht mit der kirchlichen Entwickelung, daß auch dieſes nun vergangene Jahr dahin geeilt iſt, ohne daß mit der Heilung unſrer alten Schäden auch nur ein ernſter Anfang gemacht worden wäre, — das iſt doch etwas ſtark. Wir tragen den alten rationaliſtiſchen Zopf noch immer, nur ein wenig aufgeputzt à la Schenkel. „Er dreht ſich rechts, er dreht ſich links, — der Zopf, der hängt ihm hinten.“

In dem Predigerſeminar zu Friedberg war es zu der Zeit, da der Einſender dieſes dort ſeine Studien machte, oder vielmehr dort mit hohlſtem Rationalismus ſich herumplagen und ſchlagen mußte, üblich, daß einer der damaligen nun verſtorbenen Docenten uns Candidaten in den Unterrichts- und Sprechſtunden viel durch ſeine Witze unterhielt. Er war darin Meiſter. Einmal war auch der etwas ſtarke Bart eines Candidaten ein willkommnes Ziel für ſeine Witzpfeile. „Herr N. N., ſagte er in öffentlicher Lehrſtunde, Sie ſollten doch Ihren Bart etwas kürzer halten; er überſchreitet wirklich etwas das landesübliche Maaß“ u. ſ. f. — Dies Wort fällt uns tauſendmal ein bei Betrachtung unſrer kirchlichen Verhältniſſe. Man hat bei uns vor Dem, was man „Extreme“ zu nennen beliebt, große Furcht und ſucht überall zu vermitteln und Alles unter dem „landesüblichen Maaß“ zu halten. Natürlich ſind auch bei uns die Lutheraner „die Secte, welcher an allen Enden widerſprochen wird.“ Wir ſind und bleiben „die Friedensſtörer“ — und haben und bringen doch den Frieden des Herrn; wir gelten als „kirchliche Revolutionäre“, und wollen doch Nichts, als das unzweifelhafte, durch göttliche und menſchliche Garantieen feſtſtehende alte Recht. Am meiſten zuwider ſind wir dem Geiſte der Bureaukratie, der bei uns mächtig genug iſt.

Man findet es sehr unbequem, daß trotz aller früheren Vorsichtsmaßregeln gegen Conventikel auswärtige Missionare und Geistliche, Tractate u. s. f., trotz der seit einem Menschenalter völlig rationalistischen Universität dennoch das friedestörende Lutherthum, vor dem man sich mehr fürchtet als vor der Pest, ins Land eingedrungen ist und so viele Geistliche angesteckt hat. Dies Hessenland, seit Jahren das Paradies des allergewöhnlichsten Rationalismus, ist ein Kampfplatz geworden; der süße Frieden ist dahin, — mit dem Schlummern ist's aus. Man hat alle Hände voll zu thun, um das aller Orten ausbrechende Feuer einigermaßen zu dämpfen und unter dem „landesüblichen Maaße" zu halten. Es will's aber durchaus nicht mehr thun, und so hat sich leider eine förmliche Bitterkeit festgesetzt, die natürlich, wie sie Sünde ist, auch zur Sünde auf der andern Seite reizt. Daß unter solchem Zwiespalt die kirchliche Entwicklung Noth leiden muß, versteht sich von selbst, und so sind denn auch in der That unsre öffentlichen Zustände im höchsten Grade beklagenswerth.

Der alte badische Katechismus, der in seinem Vaterlande selbst verurtheilt ist, steht bei uns noch immer in Ehren. Man duldet ein Buch mit offenbaren Irrlehren, ein Buch, das in jeder Beziehung nichts taugt, und was das Traurigste ist, man gesteht es zu, daß es ein unbrauchbares Buch ist — und doch wird unsre Jugend noch damit auf unkirchliche Lehren geleitet. Diese Klage ist das Ceterum censeo aller luth. Pfarrer des Landes, und die werthen Leser müssen es uns zu Gute halten, daß wir immer wieder damit kommen, bis die vielen Tröpflein den Stein ausgehöhlt haben.

Das neu projectirte Gesangbuch ist dem Vernehmen nach vor der Hand wieder bei Seite gelegt. — Mit der Ordination, mit der Kirchenzucht, der Liturgie ist Alles auch im neuen Jahre so, wie es bisher gewesen. — Eine Bitte in Betreff der Wiedertrauung geschiedener Eheleute hat gar keine Beantwortung gefunden. Es ist nicht ge-

nug zu beklagen, daß wir in den ernſteſten und wichtigſten kirchlichen Angelegenheiten, in denen wir etwa eine Bitte wagen, nicht einmal eine Antwort erhalten. Man könnte uns ja abſchläglich beſcheiden, das wäre doch ein väterlich Eingehen auf unſer Bitten, — aber wir harren vergeblich. Gut, daß der Herr da droben die Petitionen ſeiner Kinder nicht unbeantwortet läßt. — Die am Epiphaniasfeſte zu erhebende Miſſionscollecte fließt noch immer auch aus den luth. Gemeinden nach Baſel. Es liegt in dieſer Beſtimmung eine ſo zweckloſe und völlig unbegründete Beeinträchtigung des einfachſten Rechtes und des Gewiſſens der Lutheraner, daß große Bitterkeit dadurch erregt wird. Warum, fragen alle Unbefangnen ſich, warum reizt man durch ſolche Maßregeln die Confeſſionellen zum Widerſtand? Man will ſo gerne Frieden und fordert doch durch ſolche Beſtimmungen mit Gewalt die Oppoſition heraus. An mancherlei ſehr gerechtfertigten Demonſtrationen und thatſächlichen Proteſten fehlt es denn auch nicht. Die Lutheraner geben zur officiellen Collecte Nichts und ſteuern privatim deſto fleißiger und freudiger zur Miſſion ihrer Kirche. So ſchadet man dem Ertrag der Collecte — lediglich um dem verhaßten Lutherthum nicht Raum und Recht zu geben.

Eine höchſt wichtige Angelegenheit beſchäftigt aber alle Herzen, denen das Wohl oder Wehe der Kirche nahe liegt. Durch den Tod des Profeſſors Credner in Gießen und den freiwilligen Rücktritt des Seminar-Profeſſors Seel in Friedberg ſind zwei hochwichtige theologiſche Lehrſtühle frei geworden. Man hat jetzt herrliche Gelegenheit, der Kirche durch Berufung tüchtiger Männer großen Segen zuzuführen. Eine Petition um einen im Bekenntniß der luth. Kirche ſtehenden Profeſſor für den vacanten Lehrſtuhl in Gießen, einer dem Rechte und der Gründung nach rein luth. Univerſität, von einer Anzahl luth. Pfarrern unterzeichnet, iſt S. K. H. dem Großherzog durch ein hochgeſtelltes Glied unſrer Kirche perſönlich überreicht worden. Wir haben gethan, was wir konnten; wir haben ge-

beten um ein unzweifelhaftes Recht unſrer Kirche; der Erfolg ſteht in Gottes Hand. Nach menſchlicher Berechnung haben wir nur geringe Hoffnungen*), aber am Ende ſteht und fällt die Kirche Gottes doch nicht mit ihren Profeſſoren. So freudig wir auch etliche treue Lehrer begrüßen werden, ſo wollen wir doch nicht verzagen, wenn unſer Flehen keine Erhörung findet.

Die mannigfachen Hinderniſſe und Beeinträchtigungen, welche die luth. Kirche in Heſſen erfahren hat und leider noch erfährt, haben doch auch einen großen Segen für uns. Sie halten die Heuchelei und Augendienerei fern und bewahren die Orthodoxie bei uns vor der Fäulniß, die ſo leicht da ſich zeigt, wo von oben eine nur äußerliche politiſche Begünſtigung derſelben ſtattfindet. Die Rechtgläubigkeit nach der Schablone iſt uns recht von Herzen zuwider. Man findet davon bei uns in Heſſen bis jetzt nur leiſe Anfänge. Im Ganzen zeigt ſich unter den bekenntnißtreuen Paſtoren ein geſundes urſprüngliches Leben, wie es nur durch innern individuellen Kampf und durch den Druck von Außen gewonnen wird.

Eine wahre Ironie auf unſre kirchlichen Zuſtände, wie wir ſie eben andeutend geſchildert, iſt der große Lärm, den man bei uns mit dem Lutherdenkmal in Worms macht. Im Allgemeinen ſchon können wir uns für die Denkmalſucht unſrer Tage nicht begeiſtern, insbeſondere aber dünkt uns Luther viel zu groß für ein Denkmal, und wollte man's auch in noch großartigerem Maaßſtabe aufbauen, als das Wormſer werden ſoll. Man mag einem Kriegshelden, einem Dichter, einem Staatsmanne u. ſ. f. ein Denkmal ſetzen, das begreifen wir, — aber der Gottesmann, dem es vom Herrn gegeben war, die reine apoſtoliſche Lehre dem deutſchen Volke wieder zu predigen und

*) Man nennt gerüchtweiſe den Dr. Heppe von Marburg als deſignirten Profeſſor für Gießen, doch können wir nicht glauben, daß ein ſo prononcirt reformirter Theologe ſo wenig ehrlich ſein wird, einen Ruf an eine lutheriſche Hochſchule anzunehmen, auch wenn man das Recht in dem Grade beiſeitſetzen würde, ihn zu berufen.

die tiefen ewigen Gründe der heil. Kirche aufzudecken, — der Mann steht uns etwas zu hoch für ein Denkmal, und wir könnten uns fast eben sowohl entschließen, dem heil. Paulus und Petrus ein Denkmal „in großartigem Maaßstabe“ zu setzen.

Ganz widerlich muß aber einem ehrlichen lutherischen Herzen diese Geschichte werden, wenn man liest und hört, wie die Sache vielfach aufgefaßt wird. Man will damit eine recht gewaltige Demonstration gegen die römische Kirche und ihre so gefürchteten Lebensregungen zu Wege bringen. Es ist wahrhaft lächerlich, dieses Demonstriren und diese Phrasenmacherei gegen Rom, während man doch bis über die Ohren in der römischen Werkerei und in dem Pelagianismus steckt; — dieses Strohfeuer für Luther, während man doch vom luth. Glauben und Bekenntniß nichts wissen will. Die Demonstration fällt denn auch recht kläglich aus. Ganze Landeskirchen thun gar nichts für die Sache und Tausende der treusten Lutheraner halten sich ferne. So ist auch trotz alles Ausposaunens noch nicht die Hälfte der vorgesehenen Summe (60,000 Thlr.) zusammengekommen. Unterdeß sammeln die Römischen in aller Stille zum Ausbau der Dome in Mainz und Worms sehr bedeutende Summen und gewiß bestimmt der Lärm über das Lutherdenkmal viele Katholiken auch ihrerseits zu demonstriren. Während die Betheiligung der evangel. Fürsten am Lutherdenkmal eine nur geringe ist, spendete erst kürzlich der Kaiser von Oesterreich 12000 Gldn. zum Dombau in Mainz und 5000 Gldn. zum Dombau in Worms. Das Ende der ganzen großen Demonstration wird sein, daß die evangel. Kirche recht lächerlich gemacht wird vor der römischen Christenheit. Es ist das nach den Allianz-Phrasen und all den Experimenten der letzten Zeit wahrlich nicht mehr nöthig. Wir möchten in diesem Organe der luth. Kirche uns recht bestimmt und klar gegen diese Unternehmung aussprechen; unsres Wissens ist darin von Seiten der treuen Lutheraner viel zu wenig geschehen. Nur vereinzelte Stimmen sind laut geworden. — Betrachtet man die ganze Sache recht aus der Nähe,

ſo erſcheint ſie immer verkehrter und ein ehrlicher Lutheraner kann ſich wirklich nur kühl mit innerem Widerwillen abwenden. „Der Ausſchuß des Comite's zur Errichtung eines Lutherdenkmals in Worms" hat wohl nicht einen Mann in ſeiner Mitte, den Luther als den Seinen anerkennen würde. Hat doch dieſes Comite bei Gelegenheit der Allianz-Schwärmerei auch ſeine herzlichſte Sympathie für dieſen Bund in einem beſonderen Schreiben an das Comite des engliſchen Zweigvereins auszuſprechen für angemeſſen gehalten. Wenn der Mann ſehen könnte, was für Leute ſich da aufmachen, ihm ein Denkmal zu bauen, — er würde in Scham und Aerger dreinfahren mit einer Predigt, welche das „landesübliche Maaß" gewiß auch überſchreiten würde. — Der phraſenhafte Aufruf iſt ziemlich verbreitet worden. Darin iſt zu leſen von dem „Rieſengeiſt dieſes gewaltigen Kämpfers", — von „unſrer Pflicht der Dankbarkeit", — von dem „alten evangeliſchen Geiſt, der in den Enkeln noch fortlebt" (!) — von der Hoffnung des Comite's, „daß ſich recht bald in den Mauern der alt-ehrwürdigen Stadt als Symbol unzerſtörbarer geiſtiger Einheit und unwandelbarer Glaubenstreue ein Standbild Luther's erheben werde, welches der evangeliſchen Chriſtenheit zur Ehre gereicht". — Solche Redensarten reichen allein ſchon hin, uns von der ganzen Sache recht abzuſchrecken. Bei uns iſt aber viel Bewegung durch das Collectiren, und obwohl es ſich um freiwillige Beiträge handelt, wird man doch ſehr übel angeſehen, wenn man nichts zu geben für gut hält, weil die Sache einmal von oben empfohlen iſt. —

So begeiſtert man ſich bei uns für das Lutherdenkmal, den Glauben und die Lehre Luther's aber findet man unerträglich. Es iſt ein eigenthümlicher Widerſpruch, daß gerade Heſſen ſich an die Spitze der Agitation für ein Lutherdenkmal ſtellt, daſſelbe Heſſen, in dem der badiſche (unirte) Katechismus noch geduldet, die Union und Confeſſionsloſigkeit auf alle Weiſe befördert, lutheriſche Lehre und Ordnung ſo vielfach unterdrückt wird; daſſelbe Heſſen, auf deſſen Hochſchule und Seminar kein

einziger wirklich bekenntnißtreuer Lutheraner als Professor angestellt ist*), in dem lutherischen Gemeinden nicht erlaubt ist, ihre officiellen Missionscollecten für eine lutherische Missionsanstalt zu bestimmen, in dem man den Lutheranern sogar den ehrlichen lutherischen Namen officiell zu führen untersagt; dasselbe Hessen, in welchem neulich die Erlaubniß zur Abhaltung eines Missionsfestes in einem rein lutherischen Districte von lutherischen Pfarrern nur unter der Bedingung gegeben worden ist, daß man kein specifisch lutherisches Fest halte. Man baut dem Gottesmann ein Denkmal, — den Glauben aber, den er lehrte als den rechten apostolischen, die Kirche, die auf Erden durch seinen Namen sich näher bezeichnet, ja seinen treuen guten Namen selbst will man nicht!

Recht trostreich ist es und ermuthigend, wie unter all dem Jammer die Sache des Herrn dennoch vorangeht. Das Gefühl, daß die Kirche doch eine Macht ist, daß man sie nicht entbehren kann, regt sich mehr und mehr in allen Lebenskreisen. Die Debatten in unsrer I. Kammer über den Eid, die Wiederherstellung der christlichen Eidesformel und die Betheiligung der Kirche hierbei waren ein hoch erfreuliches Ereigniß für uns. Ebenso ein Antrag eines juristischen Mitgliedes der II. Kammer auf Anstellung eines besonderen Geistlichen für unser Landeszuchthaus. In andern Ländern würde man sich über dergleichen nicht wundern; bei uns aber bekunden solche Debatten und Anträge einen solchen Fortschritt zum Besseren, daß wir nicht umhin können, mit großer Freude auf diese Vorgänge hinzuweisen. Dergleichen Erscheinungen sind uns eine Bürgschaft dafür, daß sich doch nach und nach unsre Verhältnisse abklären, daß die Sonne doch die Nebel mehr und mehr niederdrückt. Wir dürfen hoffen, daß

*) Neuerdings hat sich ein wackerer Privatdocent dort niedergelassen. Der Herr stärke ihn gegenüber der unconfessionellen meist rationalistischen Facultät.

man das „landesübliche Maaß" demnächst etwas vergrößert, damit es mehr in Uebereinstimmung komme mit dem Normalmaaß des Herrn, unſers Gottes.

Während wir über die öffentlichen kirchlichen Zuſtände im Ganzen noch nicht viel Gutes ſagen können, fehlt es an theologiſchem und geiſtlichem Leben unter uns nicht, aber es iſt noch viel Unklarheit und Verſchwommenheit zu bemerken. — Die Conferenzen und Vereine ſpiegeln das theologiſche Leben bei uns ziemlich genau ab. Die officiellen Decanatsconferenzen, welche in allen Decanaten des Landes (10 bis 20 Pfarreien umfaſſend) gehalten werden, ſind meiſt todt und unbedeutend. Das Conferenzeſſen, zu dem man ſich meiſt ohne Tiſchgebet niederſetzt, iſt gewöhnlich die Hauptſache dabei. Erſt ſeit kurzer Zeit werden dieſe Conferenzen auf ausdrücklichen Befehl des Oberconſiſtoriums mit Gebet und Schriftlection eröffnet. Noch vor drei Jahren konnte ein Decan auf den Antrag eines Candidaten, daß man die Conferenz doch mit Gebet beginnen möge, erwidern: Das ſei Heuchelei, ſo öffentlich zu beten. In einer andern dieſer Conferenzen haben etliche Pfarrer das Tiſchgebet nur dadurch eingeführt, daß ſie ſich etliche Monate hindurch vor dem Eſſen entfernten und erklärten, nicht eher Theil nehmen zu wollen, bis man bete. In einer dritten Decanatsconferenz hat man vor kurzer Zeit über den Antrag, das Tiſchgebet einzuführen, abgeſtimmt, und vier Stimmen, darunter die des Decans, haben ſich dagegen erklärt. — Dieſe Decanatsconferenzen ſind keine Lebensquellen im Lande, ſondern meiſt waſſerleere Brunnen.

Privatconferenzen bringen ihren Segen, doch iſt die Zeit der Conferenzen eigentlich vorüber. Ein arger Anachronismus iſt eine unioniſtiſche Conferenz, die ſeit einem Jahre ſich gebildet hat unter den Auſpicien eines Seminar-Profeſſors in Friedberg und eines mit der proteſtantiſchen Kirchenzeitung

kirten Professors in Gießen. Hier sammelt sich die ganze Reichsarmee des verschämten Nationalismus, um unter der Fahne der Union ein etwas ehrenvolleres Dasein zu fristen. Die Sache wird zerfallen und verschwinden, denn sie hat keinen Grund noch Halt. Manche bessern Elemente, die sich darunter gemengt haben, wolle der Herr erleuchten, daß sie von solchen verkehrten Dingen ablassen.

Unser Vereins- und Conferenzwesen schattirt sich von dieser ganz abgeblaßten Unionsconferenz durch verschiedene Stufen und Farben hindurch bis zu einer klar und einfältig auf dem luth. Bekenntniß stehenden Verbindung einer verhältnißmäßig kleinen Schaar von luth. Geistlichen, die unter dem Namen (es muß ja doch einmal ein Name sein, —) der luth. Einigung seit etlichen Jahren zusammengetreten ist. Diese Pastoren haben mit allem Fleiß den Namen Verein nicht angenommen, weil sie dem eigentlichen Vereinswesen grundsätzlich nicht hold sind und es ihnen wesentlich nur darauf ankommt, sich einig zu wissen in dem Herrn und in dem Bekenntniß seiner luth. Kirche, und so im Sturm und Kampf dieser Zeiten für ihr inneres Leben einen Halt und Trost an einander zu haben.

Die Einigung hält alljährlich eine oder zwei Conferenzen, legt aber auf jene verborgene Gemeinschaft im Glauben und Gebet viel größeres Gewicht, als auf die besonderen Resultate ihrer Conferenzen. Wir können es nicht verhehlen: eine Einigung aller mit klarem Bewußtsein und vollem Herzen auf oder vielmehr in dem Bekenntniß der luth. Kirche stehenden Pastoren durch ganz Deutschland hin würden wir für einen großen Segen halten. Eine wahrhaftige Glaubens- und Gebetsgemeinschaft müßte den innersten Kern bilden; eine gemeinsame Zeitschrift und alljährlich eine Conferenz im Anschluß an das Leipziger Missionsfest und die dort bereits bestehende luth. Conferenz, — das würde ein hinlänglich enges Band sein, um die so sehr zerstreuten und durch die landeskirchlichen Unterschiede getrennten Lutheraner zu verbinden. Es giebt so Vieles, darüber Verstän-

digung und Berathung nöthig iſt; in ſo manchen Dingen, in denen die landeskirchlichen Beſtimmungen Weitſchaft genug laſſen, würde ein gleichmäßiges Handeln ſo leicht zu erzielen ſein, und durch eine Einigung der Art würden die Lebenskräfte der Kirche mehr flüſſig gemacht, es würde der friſche Pulsſchlag des neu erwachten Lebens auch in manche bis jetzt faſt unberührt gebliebene Landeskirchen hineingetrieben werden; manches gemeinſame Werk könnte ſo in heiliger Gemeinſchaft beſſer gefördert werden, als bei der Vereinzelung. Noch giebt es ja bei aller Einmüthigkeit im Bekenntniß in den luth. Schul-Theorien ſo manche kleinere oder größere Differenzen, die nur durch gemeinſames Gebet und perſönliche Berührung ausgeglichen werden können. Wir zerſtreuten und zerſprengten Lutheraner würden ſo doch ein wenig die una sancta catholica ecclesia merken und uns getragen und umſchirmt fühlen von einer kirchlichen Gemeinſchaft. Wem iſt ſolcher Troſt und Halt in der Zerfahrenheit und Verkommenheit unſrer landeskirchlichen Zuſtände nicht zu gönnen?

Ein kleiner Anfang zu einem engeren Zuſammenſchluß mit Paſtoren einer uns geſchichtlich naheſtehenden Landeskirche, der kurheſſiſchen, iſt bereits gemacht. Es ſind zunächſt auf Anregung eines kurheſſiſchen Paſtors vereinigte Conferenzen für kurheſſiſche und heſſen-darmſtädtiſche Pfarrer ins Leben gerufen worden. Im vergangenen Herbſte wurde die erſte dieſer Conferenzen in Marburg gehalten, unter zahlreicher Betheiligung aus beiden Heſſen. Einen beſonderen Segen haben alle Theilnehmer durch die Anweſenheit und Anſprache Vilmar's empfangen. Der Gegenſtand der Verhandlung war die Bedeutung der Confirmation, worüber in Heſſen geſchichtlich eine eigenthümliche Auffaſſung exiſtirt, über die wir ein andermal näher zu reden gedenken.

So regt es ſich trotz aller Hemmniſſe auf dem Gefilde und die Todtenbeine ſtehen auf. Haben wir erſt wieder eine

frische und glaubensgewisse Geistlichkeit, so werden die Lebensbrunnen bald aller Orten wieder befruchtend springen. Im Allgemeinen kann man ja nach etwa 12 bis 13 Jahren — so lange ist es her, daß in Hessen neues Leben erwacht ist — nicht viel von den Früchten sagen, doch lassen sich die Spuren des neuen Lebens in vielen Gemeinden und Gegenden nachweisen und das Auge des Herrn sieht wohl auch noch mehr als wir mit unserm blöden Gesicht. Wo treue Pfarrer stehen, wächst jedenfalls ein anderes Geschlecht heran und in der Schule und Confirmandenstunde müssen wir uns die Leute erst erziehen, damit sie darnach unsre Predigt verstehen und merken, was wir eigentlich wollen. Ein Geschlecht, das im Rationalismus groß geworden ist, wird mit verhältnißmäßig wenigen Ausnahmen nie dahin kommen, die kirchliche Predigt und Amtsführung zu fassen.

So steht es in Hessen. Unter Kampf und Druck, unter viel Trübsal und Reue, unter großer Schwachheit und Verzagtheit geht es doch voran, weil der Herr mit uns ist und wir des Herrn sind. Darum sehen wir getrost der Zukunft entgegen. Zwar geht ein Gerücht, daß man sich neuerdings mit Unionsplänen trage, und ein eigenthümlicher Ausdruck in dem diesjährigen sehr kurzen Neujahrs-Ausschreiben unsrer hochwürdigen Superintendenten wird dahin gedeutet; darin heißt es nämlich: „Es war unsre Absicht, auch diesmal wie in vorderen Jahren an diese unsre Wünsche einige zeitgemäße Betrachtungen anzureihen — — —; vielleicht ergiebt sich aber im Laufe des neuen Jahres eine andere Veranlassung dazu.“ Sollte das etwa auf eine beabsichtigte neue Unionirung hindeuten? Etliche befürchten das. Oder dürfen wir dies Wort auf irgend einen Schritt zum Guten deuten, — auf Einführung des luth. Katechismus in sein volles Recht? Wir sind im Unklaren. Eins aber wissen wir, daß wir nichts zu fürchten

haben, wenn wir nur treu ſind, — denn der Herr unſer Gott iſt allezeit treu und die Sach' und Ehre iſt nicht unſer, ſondern ſein.

III.

Die jüngſten General-Synoden zu Ansbach und Bayreuth.

Nach den in Bayern geltenden geſetzlichen Beſtimmungen werden alle 4 Jahre die proteſtantiſchen Generalſynoden abgehalten; in der unirten Kirche der Rheinpfalz mit beſchließender, allerdings noch der allerhöchſten Sanction bedürftiger, in der dieſſeits des Rheins gelegenen evangeliſch-lutheriſchen Kirche aber nur mit berathender Befugniß. Nachdem die rheinpfälziſche Generalſynode vom 20. September bis zum 7. October 1857 zu Speyer abgehalten worden war und namentlich über die zur Agitation benutzte Geſangbuchsfrage ſich ſchlüſſig gemacht hatte, fand vom 18. bis zum 30. October die Generalſynode für den Conſiſtorialbezirk Ansbach zu Ansbach, und vom 4. bis 17. November die für den Conſiſtorialbezirk Bayreuth zu Bayreuth ſtatt. Während in den Jahren 1849 und 1853 die Generalſynoden beider genannter Conſiſtorialbezirke in Einen Körper vereinigt getagt hatten, 1849 zu Ansbach und 1853 zu Bayreuth, mußten ſie diesmal nach allerhöchſtem Willen wieder, der früheren Praxis entſprechend, in zwei Körper ſich ſondern. Vom Kirchenregimente iſt dieſe Trennung nicht ausgegangen. Sie hängt offenbar mit den bekannten Stürmen zuſammen, welche gerade ein Jahr vorher unſre Kirche erſchüttert hatten. Wohl aber hatte das Kirchenregiment unter ſeine Vorlagen an die Generalſynoden außer den immer wiederkehrenden, über das Rechnungsweſen und die kirchliche Statiſtik, nur den Agendenentwurf und den Landeskatechismus, nicht aber die Kirchenzuchtsfrage aufgenommen.

Mit Spannung ſah man natürlich dieſer Synode entgegen, nicht ohne Beſorgniß auf kirchlicher, nicht ohne ſchadenfrohe Hoffnung auf kirchenfeindlicher und irregeleiteter Seite. Aber ſchon der Charakter der Anfangs Auguſt abgehaltenen Diöceſanſynoden (auf welchen doch die Zahl der weltlichen Mitglieder der der geiſtlichen gleichgeſtellt iſt) und der Ausfall der meiſten durch dieſelben vorgenommenen Wahlen zu den Generalſynoden ſtimmte die Hoffnungen der Feinde zugeſtandener Maßen völlig herab und erfüllte die Kirchlichen mit beſſeren Hoffnungen.

Schon die Ernennung des Dirigenten und der königlichen Commiſſäre für beide Synoden zeugte von dem erfreulichſten Vertrauen zu dem gegenwärtigen Kirchenregimente, welches alſo allerhöchſten Orts zu rauben allen Machinationen und Adreſſen nicht gelungen ſein kann; denn zum Dirigenten beider Verſammlungen wurde der Präſident des Oberconſiſtoriums zu München, v. Harleß, zu königlichen Commiſſären aber die beiden Directoren der k. Conſiſtorien, Freih. v. Lindenfels in Ansbach und Freih. v. Rotenhan in Bayreuth, ernannt.

Gediegene Predigten, mit mancherlei Gaben, aber in Einem Geiſte, wurden in den Eröffnungs- und Schlußgottesdienſten beider Synoden gehalten; in Ansbach von Profeſſor Dr. Thomaſius über 1. Petr. 2, 5—7 „von der Selbſterbauung des Hauſes Gottes," zum Anfang, und von Decan Sixt zu Ansbach über 1. Kön. 8, 55—58 „die Hoffnung der Kirche Gottes," zum Schluſſe; in Bayreuth aber von Conſiſt.-Rath Dr. Kraußold über Pſ. 93, 5 vom Hauſe des Herrn, und zwar von „ſeinem feſten, unbeweglichen Grunde, ſeinem ſicheren Bau, ſeiner herrlichen Zierde," zum Anfang, und von Decan Maier in Steben (im nördlichen Oberfranken gelegen) über Luc. 12, 32 „der ermunternde Zuruf des Herrn an die Seinen in ernſter Zeit," zum Schluß.

Sonſt aber haben der Dirigent und die k. Commiſſäre bei

Eröffnung und Schließung beider Synoden ernste, gewichtige Worte gesprochen, welche ihres Eindruckes nicht verfehlten. Ich kann nicht umhin, hier zunächst die zwei so warmen, herzlichen und offenen, wahrlich nichts weniger als „hierarchischen" Ansprachen wörtlich mitzutheilen, mit welchen der Dirigent, Präsident v. Harleß, beide Synoden eröffnete. Sie schildern auch viel besser, als ich es vermöchte, die ganze Sachlage.

1) In Ansbach: „Hochwürdige, hochzuverehrende Herren! Nachdem ich im Jahre 1853 zum ersten Male in die Mitte dieser hochwürdigen Versammlung treten durfte, stehe ich Ihnen heute zum zweiten Male gegenüber, nicht unter gleichen Umständen, wohl aber in derselben Gesinnung und mit unerschüttertem Vertrauen. Manches zwar, was in der Zwischenzeit sich ereignete, hätte dieses Vertrauen wankend machen können. Aber ich suche heute vor Allem diese Vergangenheit zu vergessen, damit kein falscher Gedanke an mich die Stimmung beeinträchtige, in welcher ich mit Ihnen heute allein jenes Herrn aller Herren gedenken möchte, dessen Rechte den Sieg behält. Ja, meine Herren; ich fürchte mich heute vor falschen Gedanken an mich. Denn ich war stolz genug, zu wähnen, daß die Erinnerung an meinen Namen und meine Vergangenheit*) ausreichen würde, um jene Dinge unglaublich erscheinen zu lassen, welche man trotz meines Namens glaubhaft zu machen wußte. Ich habe mich getäuscht. Ich bedachte nicht, daß das Gedächtniß der Menschen kurz, die Kenntniß in Bezug auf Sachen, wie Personen bei der Menge gering, und in demselben Maaße der Argwohn allezeit wach und geschäftig ist. Desto getroster trete ich vor Sie, meine Herren. Denn hier ist der Ort, wo in den Angelegenheiten unsrer Kirche offene und redliche Fragen und Bedenken ihre Stätte haben und wo sie zugleich ihre befriedigende Lösung finden sollen. Und zur Antwort stehe ich bereit, zur runden und deutlichen, und was mehr werth ist, zur wahr-

*) Nämlich besonders in der Zeit des Abel'schen Ministeriums.

Mit Spannung ſah man natürlich dieſer Synode entgegen, nicht ohne Beſorgniß auf kirchlicher, nicht ohne ſchadenfrohe Hoffnung auf kirchenfeindlicher und irregeleiteter Seite. Aber ſchon der Charakter der Anfangs Auguſt abgehaltenen Diöceſanſynoden (auf welchen doch die Zahl der weltlichen Mitglieder der der geiſtlichen gleichgeſtellt iſt) und der Ausfall der meiſten durch dieſelben vorgenommenen Wahlen zu den Generalſynoden ſtimmte die Hoffnungen der Feinde zugeſtandener Maßen völlig herab und erfüllte die Kirchlichen mit beſſeren Hoffnungen.

Schon die Ernennung des Dirigenten und der königlichen Commiſſäre für beide Synoden zeugte von dem erfreulichſten Vertrauen zu dem gegenwärtigen Kirchenregimente, welches alſo allerhöchſten Orts zu rauben allen Machinationen und Adreſſen nicht gelungen ſein kann; denn zum Dirigenten beider Verſammlungen wurde der Präſident des Oberconſiſtoriums zu München, v. Harleß, zu königlichen Commiſſären aber die beiden Directoren der k. Conſiſtorien, Freih. v. Lindenfels in Ansbach und Freih. v. Rotenhan in Bayreuth, ernannt.

Gediegene Predigten, mit mancherlei Gaben, aber in Einem Geiſte, wurden in den Eröffnungs- und Schlußgottesdienſten beider Synoden gehalten; in Ansbach von Profeſſor Dr. Thomaſius über 1. Petr. 2, 5—7 „von der Selbſterbauung des Hauſes Gottes," zum Anfang, und von Decan Sixt zu Ansbach über 1. Kön. 8, 55—58 „die Hoffnung der Kirche Gottes," zum Schluſſe; in Bayreuth aber von Conſiſt.-Rath Dr. Krauß old über Pſ. 93, 5 vom Hauſe des Herrn, und zwar von „ſeinem feſten, unbeweglichen Grunde, ſeinem ſicheren Bau, ſeiner herrlichen Zierde," zum Anfang, und von Decan Maier in Steben (im nördlichen Oberfranken gelegen) über Luc. 12, 32 „der ermunternde Zuruf des Herrn an die Seinen in ernſter Zeit," zum Schluß.

Sonſt aber haben der Dirigent und die k. Commiſſäre bei

Eröffnung und Schließung beider Synoden ernste, gewichtige Worte gesprochen, welche ihres Eindruckes nicht verfehlten. Ich kann nicht umhin, hier zunächst die zwei so warmen, herzlichen und offenen, wahrlich nichts weniger als „hierarchischen" Ansprachen wörtlich mitzutheilen, mit welchen der Dirigent, Präsident v. Harleß, beide Synoden eröffnete. Sie schildern auch viel besser, als ich es vermöchte, die ganze Sachlage.

1) In Ansbach: „Hochwürdige, hochzuverehrende Herren! Nachdem ich im Jahre 1853 zum ersten Male in die Mitte dieser hochwürdigen Versammlung treten durfte, stehe ich Ihnen heute zum zweiten Male gegenüber, nicht unter gleichen Umständen, wohl aber in derselben Gesinnung und mit unerschüttertem Vertrauen. Manches zwar, was in der Zwischenzeit sich ereignete, hätte dieses Vertrauen wankend machen können. Aber ich suche heute vor Allem diese Vergangenheit zu vergessen, damit kein falscher Gedanke an mich die Stimmung beeinträchtige, in welcher ich mit Ihnen heute allein jenes Herrn aller Herren gedenken möchte, dessen Rechte den Sieg behält. Ja, meine Herren; ich fürchte mich heute vor falschen Gedanken an mich. Denn ich war stolz genug, zu wähnen, daß die Erinnerung an meinen Namen und meine Vergangenheit*) ausreichen würde, um jene Dinge unglaublich erscheinen zu lassen, welche man trotz meines Namens glaubhaft zu machen wußte. Ich habe mich getäuscht. Ich bedachte nicht, daß das Gedächtniß der Menschen kurz, die Kenntniß in Bezug auf Sachen, wie Personen bei der Menge gering, und in demselben Maaße der Argwohn allezeit wach und geschäftig ist. Desto getroster trete ich vor Sie, meine Herren. Denn hier ist der Ort, wo in den Angelegenheiten unsrer Kirche offene und redliche Fragen und Bedenken ihre Stätte haben und wo sie zugleich ihre befriedigende Lösung finden sollen. Und zur Antwort stehe ich bereit, zur runden und deutlichen, und was mehr werth ist, zur wahr-

*) Nämlich besonders in der Zeit des Abel'schen Ministeriums.

haftigen Antwort. Denn hierher verliert ſich nicht das Geſchrei des Marktes, noch die loſe Redekunſt der Sophiſten, hier gilt nur die Aufrichtigkeit und der heilige Ernſt der um das Wohl der Kirche und um das höchſte und einzige Heil bekümmerten und ringenden Geiſter. Aber ich trete auch mit Freuden in Ihre Mitte. Denn in friſcher Erinnerung lebt auch noch manches Andere, was kaum durch trübe Nebengedanken geſtört wird. So, um nur Eines zu nennen, iſt es der Ernſt, die Treue, die Gründlichkeit, mit welcher die der Berathung untergeſtellten Vorlagen in der weitaus größeren Mehrzahl Ihrer Diöceſanſynoden behandelt und bearbeitet worden ſind, mochte das Urtheil beiſtimmend, oder zweifelhaft und ablehnend ausfallen. Ich habe da nur das Eine zu beklagen, daß ſo Manches der verborgenen Unſterblichkeit der Acten anheimfällt, was der öffentlichen Kenntniß in hohem Grade würdig ſcheint. Doch genug: wenn dieſe Vorarbeiten einen Schluß auf die Arbeit dieſer Verſammlung zulaſſen, ſo iſt ein gedeihliches Ziel von vorn herein in Ausſicht geſtellt. Und ob die Generalſynode von 1853 todt und begraben ſei oder nicht, das hat allein und nur allein die Generalſynode von 1857 zu entſcheiden, und ich harre getroſten Muthes dieſer Entſcheidung. Zum Schluß brauche ich Sie nicht an den Ernſt der Zeit, an die Gefahren, die unſre Kirche bedrohen, an die heilige Verpflichtung zu erinnern, die Sie haben, wenn ſie als echte Söhne und Diener unſrer theuren lutheriſchen Kirche ſich erweiſen wollen. Daran aber wollen wir uns Alle erinnern, daß Das, was hier geredet wird, zu reden iſt als vor dem Angeſichte jenes Herrn, der, wo Zwei oder Drei verſammelt ſind in ſeinem Namen, mitten unter ihnen iſt, zu Denen ſich bekennt, die ſich zu ihm bekennen, und dereinſt Die verläugnen wird vor ſeinem himmliſchen Vater, die ihn hienieden auf Erden verläugnen. Vor dem Angeſichte dieſes Herrn fordere ich Sie nun auf, in meine Hand das vorſchriftsmäßige Gelöbniß abzulegen (Handgelöbniß). Von dem Herrn aber, vor welchem Sie gelobt haben, kommt allein auch

der Erfolg und Segen unſrer Berathungen. Denn er allein iſt Der, dem alle Gewalt gegeben iſt im Himmel und auf Erden. Dieſen Segen zu erflehen, laſſen Sie uns mit einander zum Hauſe des Herrn ziehen und gläubig hoffen, daß er zu unſern Gebeten nach dem Reichthum ſeiner Barmherzigkeit ſein heiliges Ja und Amen ſagen werde."

2) In Bayreuth: „Indem ich heute in Ihre Mitte, meine hohe Verſammlung, trete, fühle ich, wie ſo oft im Leben, daß die Erinnerung manchmal mächtiger und wirkſamer iſt als die Gegenwart. Denn in dieſen Räumen tagte die Generalſynode des Jahres 1853 und legte ihr gutes Zeugniß fröhlich, freudig und einig ab. Damals dachten wir — ſo äußerte ſich ein Mitglied der Verſammlung zu Ansbach — das Reich Gottes nahe. Wenn man ſich die Nähe oder das Kommen dieſes Reiches in jener friedlichen Geſtalt dachte, welche die Generalſynode von 1853 trug, ſo war das ein menſchlicher Irrthum. Denn wo die Sonne des göttlichen Lichtes ſich Bahn macht, da erregt ſie zuerſt die Finſterniß, um ſie zu brechen. Und der Entwicklungsgang des göttlichen Reiches auf Erden trägt nicht die Geſtalt äußerlichen und ſcheinbaren Friedens, ſondern bringt den Ernſt des Streites und des Kampfes. Und ſo geſchah es. Es entſtanden jene Bewegungen, welche den Feinden außerhalb unſrer Kirche zur Freude und den Freunden unſrer Kirche im In- und Auslande zu tiefem Schmerz und zu tiefer Betrübniß gereichten. Und dennoch — ſo hoffe ich — iſt weder das Eine noch das Andere in ſeinem ganzen Umfange gerechtfertigt. Denn wo alte und verdorbene Schäden aufbrechen und an's Licht kommen, da liegt die Heilung viel näher, als wo das Auge ſcheinbar nichts als Geſundheit gewahrt. Vor Allem, meine hochwürdigen und hochzuverehrenden Herren, ſetze ich mein ganzes und unbedingtes Vertrauen auf Sie. Denn ganz anders geſtaltet es ſich, wenn die Beſprechung kirchlicher Angelegenheiten von den Straßen hinweg in den Kreis Derer verpflanzt iſt, die zur Berathung der Intereſſen unſrer Kirche

[illegible] und geschickt sind. Ich [illegible] Ihre hochwürdige Versammlung [illegible] Beweis liefern wird, daß [illegible] unsrer Landeskirche theilen, [illegible] spalten kann. Sie sind [illegible], wenn auch bittern Erfahrun- [illegible] Sie, meine theuren Herren, [illegible] zum wahren Frieden führen; Sie [illegible] was damals als Grund im Jahr [illegible] Sie sind auch berufen, Mißverständnisse zu [illegible] das gute Bekenntniß unsrer Kirche [illegible] zu widerstehen, auf daß Gott der Herr sich [illegible] und unsrer Kirche hier noch auf Erden [illegible] Zu diesem Werk wünsche ich Ihnen [illegible] meines Herzens den Beistand, der von oben [illegible] zuversichtlich zu Ihnen rede, so geschieht [illegible] daß Einer hinter mir steht, vor dem sich [illegible] müssen und welcher Die, so ihm widerstreben, [illegible] nicht, zum Schemel seiner Füße legen [illegible] mein nicht ist! Denken Sie aber [illegible] daß Sie Alle hier im Dienste des Herrn stehen [illegible] Der Friede des Herrn sei darum [illegible] wie mit Muth und Entschiedenheit, [illegible] und mit Milde, auf daß von uns Alles fern [illegible] Eifer heißt." (Nun Uebergang zur [illegible] der Synodalen und eigentliche Eröffnung [illegible] mit Segenswunsch.)

[illegible] Zusammensetzung der beiden Synoden betrifft, so [illegible] nach dem „Kirchenboten für das evangelisch-lutherische [illegible]" [illegible] die Synode Ansbach aus a) 36 geistlichen Mit-

[illegible] Julius vor. Js. wöchentlich einmal erscheinendes, [illegible] kirchlich-ernstem Sinne gehaltenes Blatt, redigirt [illegible] in Feucht bei Nürnberg, Druck von Joh. Peter [illegible] eine sehr erfreuliche Erscheinung, die neben Wucherer's

gliedern, nämlich 28 (27 ?) Decanen, 8 Pfarrern und dem Vertreter der Erlanger Facultät (Profeſſor Dr. Thomaſius); b) aus 18 weltlichen Mitgliedern, darunter 6 Juriſten, 1 Schulmann (Studienrector), 1 ſtädtiſcher Gemeindebeamter, 5 (6 ?) Gewerbtreibende, 4 Bauern. Faſt 2/3 von dieſen weltlichen Mitgliedern wurden in die Ausſchüſſe gewählt: ein Beweis des guten Einvernehmens zwiſchen geiſtlichen und weltlichen Abgeordneten. Zu Secretären wurden erwählt Decan Dr. Meyer von München und Advocat Dr. Summa von Oettingen. Vier Ausſchüſſe wurden conſtituirt, für den Agendenentwurf, für das katechetiſche Lehrbuch, für das Rechnungsweſen, und für Petitionen. Ebenſo in Bayreuth. Dort waren Secretäre Decan Maier von Steben (welcher, wie bereits oben erwähnt, auch die Schlußpredigt hielt) und Bürgermeiſter Landgraf von Wunſiedel. Zuſammengeſetzt war dieſe Synode aus 30 geiſtlichen und 15 weltlichen Mitgliedern; unter den erſteren befanden ſich 28 Decane und Decanatsverweſer und 2 Pfarrer, unter den letzteren 5 Beamte, ein praktiſcher Arzt, 1 Schullehrer, 2 Rittergutsbeſitzer (Freih. v. Rotenhan auf Rentweinsdorf, ein Bruder des Conſiſtorialdirectors und k. Synodalcommiſſärs, und Freih. v. Truchſeß), 1 Standesherr (Reichsrath Graf v. Giech) und 5 Gewerbtreibende. Zum Conſiſtorialbezirke Ansbach gehören die Kreiſe Mittelfranken und Schwaben und Neuburg; zum Conſiſtorialbezirke Bayreuth die 3 Kreiſe Ober- und Unterfranken und Oberpfalz und Regensburg, ſowie die wenigen Glaubensgenoſſen im Kreiſe Niederbayern; die zerſtreuten Proteſtanten Oberbayerns bilden das dem k. Oberconſiſtorium unmittelbar unterſtehende Decanat München.

„Freimund" und neben Bauer's und Stirner's „Correſpondenzblatt der Geſellſchaft für innere Miſſion im Sinne der lutheriſchen Kirche" gar wohl ihren Platz hat. Gott ſchenke dieſem Blatte, das einen nun ſchon mehrmals mißglückten Verſuch Anderer aufs Neue aufnimmt, ſolchen Segen und Gedeihen, wie einſt des nun ſelig entſchlafenen Brandt's Correſpondenzblatt, welches in demſelben Verlag erſchienen iſt.

Wenn wir nun die Berathungen und Beſchlüſſe beider Synoden einer Betrachtung unterziehen wollen, je nach ihrer Wichtigkeit bei den einzelnen Gegenſtänden kürzer oder länger verweilend, ſo ſei, an dieſe Bemerkungen über die Zuſammenſetzung der Synoden anſchließend, der Anfang mit dem auf die Kirchenverfaſſung Bezüglichen gemacht. Wir übergehen die in Bayreuth gepflogenen Debatten über die Wahl eines weltlichen Mitgliedes und über das Wünſchenswerthe des Erſcheinens eines Facultäts-Abgeordneten auf beiden Synoden (bisher war es bei getrennten Synoden nur in Ansbach der Fall, der örtlichen Lage entſprechend). Ebenſo können wir kurz hinweggehen über den von beiden Synoden einhellig ausgeſprochenen Wunſch nach Wiedervereinigung der beiden Verſammlungen in eine einzige. Ein Hauptgewicht aber hatten die Gegner des Kirchenregiments auf die ſogenannte Parität der geiſtlichen und weltlichen Mitglieder der Generalſynode gelegt. Im Sturmjahr 1849 war dieſe gewährt, aber 1853 wieder zurückgenommen worden. Obwohl nun ernſte, gewichtige Stimmen vor dieſer Parität, namentlich vor der hier ſo häufig vorkommenden Verwechſelung und Vermiſchung kirchlicher und politiſcher Dinge warnten (beſonders der edle Freih. v. Rotenhan auf Rentweinsdorf *), ſeiner Zeit Mitglied des Frankfurter Parlaments und der ſogenannten Kaiſerdeputation, zu Bayreuth), ſo iſt dennoch leider dieſer Wunſch angenommen worden, in Ansbach nur gegen 8, in Bayreuth gegen 18 Stimmen. Hoffen wir, daß, da die Generalſynode, wie oben bemerkt, nur berathende, nicht beſchließende Befugniß hat, das Kirchen-

*) So iſt alſo, wie man auch auf dieſer Synode geſehen hat, der „chriſtliche Adel deutſcher Nation", an den ſich einſt Dr. Martin Luther vertrauensvoll wendete, unter uns noch nicht ganz ausgeſtorben, obwohl es auch an traurigen Exempeln des Gegentheils nicht fehlt. Ein gar ſchönes Exempel war die auf's Entſchiedenſte im chriſtlichen und kirchlichen Sinne gehaltene 300jährige Jubelfeier des gräflich und freiherrlich v. Egloffſtein'ſchen Familien-Condominats, im Teſtamentshauſe Kunreuth (einige Stunden von Erlangen entfernt) am 1. September 1857.

regiment einen Rath wiſſe, der beſſer wäre, als denn doch der hier durchgedrungene ſein dürfte. Der ſelige Höfling dürfte das Richtige getroffen haben, wenn er ſagt: „Wenn die Synoden überhaupt das kirchliche Leben vertreten ſollten, ſo wäre keine Zuſammenſetzung ſach- und zweckmäßiger, als die, welcher zufolge ein Drittheil aus ſogenannten Laien, ein Drittheil aus Abgeordneten des geiſtlichen Amts (NB. einfache Geiſtliche) und ein Drittheil aus Organen des Kirchenregimentes" (der Decane) „beſtände." Es könnten Zeiten kommen, wo man dieſen gutmüthigen Beſchluß, wenn er anders realiſirt werden ſollte, bitter bereuen könnte! Oder welchen nichtgeiſtlichen Gemeindemitgliedern iſt es denn am meiſten um dieſe Parität zu thun? Denen, die die bekenntnißmäßige Entwickelung der Kirche fördern oder denen, die ſie hemmen wollen? Wer garantirt uns, daß es jedes Mal ſo günſtig geht, wie dieſes Mal, wo es vorgekommen ſein ſoll, daß ganz oppoſitionell geſinnte weltliche Mitglieder durch den ganzen Eindruck, den Synode und Dirigent auf ſie machten, völlig umgewandelt heimkamen, freilich zum großen Verdruſſe ihrer Wähler. Auch ſchon einzelne Diöceſanſynoden hatten ſich für die Parität erklärt; die Diöceſanſynode Schwabach und wohl auch andre gegen ſie.

Allerdings darf man auch nicht vergeſſen, daß zugleich der Beſchluß gefaßt wurde, das Wahlgeſetz der Kirchenvorſtände (welche letztere die Diöceſanſynodalmitglieder aus ihre Mitte wählen, von welchen wiederum die Generalſynodalen aus ihrem eigenen Schooße erwählt werden) ſo abzuändern, daß eine Garantie gegen Schaden obigen Beſchluſſes gegeben wäre. (Ob freilich die Garantie eine ſichere iſt?) In Bayreuth, wo überhaupt, wie oben bemerkt, der Widerſtand gegen die Parität etwas größer war als in Ansbach, wurde dieſe Garantie auch in den betreffenden Beſchluß ſelbſt aufgenommen: „Es ſei der Wunſch der Generalſynode, daß — nach vorausgegangener Garantie darüber, daß nicht kirchenfeindliche

und ungläubige Männer gewählt werden können, für die Zukunft Gleichheit zwiſchen geiſtlichen und weltlichen Abgeordneten zur Generalſynode in Bezug auf ihre Zahl wieder hergeſtellt werde.“ Dieſe Garantie ſelbſt aber herzuſtellen hat man in Bayreuth dem k. Oberconſiſtorium überlaſſen, durch den Beſchluß: „Ein Königl. Oberconſiſtorium wolle die Verordnung über die Einführung der Kirchenvorſtände vom 7. October 1850 einer ſorgfältigen Reviſion unterziehen und inſonderheit in Abſicht auf Wahlordnung und Verpflichtung für die Kirchen-Vorſteher ſolche Beſtimmungen zur Geltung bringen, wodurch die kirchliche Natur des Inſtituts beſſer als nach den bisher beſtandenen, gewahrt und gepflegt werde.“ In Ansbach aber hat man dieſe Reviſion größtentheils ſelbſt in die Hand genommen. Z. B.: „Offenkundige Verächter und Läſterer der evangeliſch-lutheriſchen Kirche, des Bekenntniſſes und der Heilsmittel derſelben ſind von der Wahlſtimmberechtigung ausgeſchloſſen und bei der Wahl zum Kirchenvorſtand nicht zuzulaſſen.“ „Wählbar in den Kirchenvorſtand ſind alle wahlſtimmberechtigten Mitglieder der Kirchengemeinde, welche das 25. Lebensjahr zurückgelegt haben, einen chriſtlich ehrbaren Lebenswandel führen und ihre dem Glauben und dem Bekenntniſſe der Kirche gemäße Geſinnung durch entſprechende Theilnahme am öffentlichen Gottesdienſte und am heil. Abendmahle an den Tag legen.“ Gottesdienſt vor der Wahlverhandlung. Verpflichtungsformel: „Ich bekenne mich zu dem Glauben der evangeliſch-lutheriſchen Kirche, wie derſelbe in dem kleinen Katechismus Luther's ausgeſprochen iſt, und verpflichte mich, die Obliegenheiten eines Kirchenvorſtehers dieſem Bekenntniſſe gemäß und in Uebereinſtimmung mit den beſtehenden kirchlichen Geſetzen zum Beſten der evangeliſch-lutheriſchen Kirche und insbeſondere der Kirchengemeinde N. treu zu erfüllen.“

In demſelben Sinne, der dieſe entſchiedenen Beſchlüſſe, welche von der Synode Ansbach faſt oder ganz einſtimmig angenommen wurden, zu Stande gebracht hat, wurde auch der, wenn auch in Folge des Ausſchußgutachtens etwas modificirte

Antrag des weltlichen Abgeordneten von Nürnberg, Herrn Rechtsrath Seiler, es möge den für die verſchiedenen Kirchſprengel in Nürnberg beſtehenden Kirchenvorſtänden geſtattet werden, bei allen die Geſammtgemeinde betreffenden Angelegenheiten ſich zu Einem Körper zu vereinigen, faſt einſtimmig nur unter der Bedingung von der Synode Ansbach befürwortet, daß es dem Kirchenregimente vorbehalten bleiben müſſe, zu entſcheiden, welches ſolche die Geſammtgemeinde betreffende Angelegenheiten ſeien; der eingebrachte Antrag aber, „alle die Geſammtgemeinde betreffenden Angelegenheiten durch den vereinigten Vorſtand zu verhandeln", abgelehnt. Mit Recht bemerkte der betreffende Ausſchußreferent, Decan Pürkhauer von Dinkelsbühl, daß ſonſt ſowohl die Selbſtſtändigkeit des einzelnen Kirchenvorſtands als die des Pfarramts beeinträchtigt würde, und ſei auch der Beichtſtuhl zwiſchen den einzelnen Kirchſprengeln Nürnbergs freigegeben, ſo zerfalle es doch in verſchiedene Pfarrgemeinden mit verſchiedenen Pfarrämtern.

Die Bayreuther Generalſynode war vielleicht etwas zu reich an ſogenannten, an politiſche Verſammlungen erinnernden, Interpellationen, meiſt Nachklängen der jüngſten kirchlichen Bewegungen, jedoch nicht von gegneriſcher, ſondern von befreundeter Seite her eingebracht; ſo z. B. die eines Decanatsverweſers über unwürdige Aeußerungen, welche ſich ein auf der Synode anweſender Decan aus der Oberpfalz, G. in S., bei Gelegenheit einer Kirchenviſitation über „Liturgie, Geſangbuch und ſelbſt Bekenntniß" erlaubt haben ſoll, — wogegen der Dirigent erklärte, die Sache ſei in Unterſuchung, aber eben noch nicht entſchieden (auch in Ansbach iſt von einem weltlichen Mitgliede hierüber Anfrage geſtellt worden); ferner die des Grafen von Giech über ein Oberconſiſtorialreſcript vom 13. December 1856, in welchem eine Miniſterialentſchließung den Geiſtlichen mitgetheilt und „nachdrücklich eingeſchärft" wurde, vermöge welcher dieſelben angewieſen wurden, „bei Vermeidung nachdrücklicher Einſchreitung jede Erörterungen der kirchlichen Tagesfragen von den Kan-

zeln zu unterlaſſen" — wogegen der Dirigent erklärte, die Mitwirkung des Oberconſiſtoriums habe ſich auf obige Kundgebung und Einſchärfung beſchränkt, und der Erlaß habe ſich lediglich auf Thatſachen ungewöhnlicher äußerer Aufregung bezogen, deren Vergrößerung und Ausbreitung man vorbeugen wollte; ſobald aber die vorbezeichneten Umſtände ſich geändert hätten, ſei die Maaßnahme unter näherer Erläuterung ihrer Abſicht außer Wirkſamkeit geſetzt worden (Oberconſ.-Entſchl. vom 8. Juni 1857); ferner die Interpellation des Grafen von Giech über das auffallende Benehmen der Nürnberger Gemeinde- und Staatsbehörden bei Gelegenheit der bekannten dortigen Proteſtation und Beſchwerde wegen Verletzung verfaſſungsmäßiger und kirchlicher Rechte durch ergangene Entſchließungen des k. Oberconſiſtoriums" — wogegen der k. Commiſſär vor Verleſung dieſer, nachher aber durch den Druck veröffentlichten Interpellation (es war die letzte Sitzung, Vormittags) der Verſammlung eröffnete, „daß ihm ein geſtern eingelaufenes Reſcript des k. Staatsminiſteriums für Kirchen- und Schul-Angelegenheiten die Weiſung gebracht habe, keine Interpellation mehr zur Verhandlung kommen zu laſſen, und daß er daher die Verleſung der eben bemerkten Interpellation, ſowie aller weiteren Interpellationen zu ſeinem Bedauern nicht zulaſſen könne. Graf von Giech hielt ſich nun, auf den bisherigen unbeanſtandeten Uſus verweiſend, verpflichtet, die Rechte der Synode in dieſer Beziehung zu wahren, und berief ſich auch auf die Verſammlung ſelbſt; und die ganze Verſammlung, nach andern Berichten faſt die ganze Verſammlung, erhob ſich von den Sitzen. Allerlei Zeitungspolemik knüpfte ſich daran.

Hier reihen ſich zwei weitere Anträge des Reichsraths Grafen von Giech auf der Bayreuther Synode an; ein ſehr dankenswerther, die Faſſung der Erlaſſe kirchlicher Stellen betr., und ein andrer: die Kleidung der Geiſtlichen betr. Der erſtere, trefflich motivirt, lautete: „es wolle die hochwürdigſte Generalſynode auf dem ihr geeignet ſcheinenden Wege

dahin wirken, unſer Kirchenregiment von den bureaukratiſchen Feſſeln zu befreien, welche demſelben in Beziehung auf die Form ſeiner Erlaſſe auferlegt ſind.“*) In der Debatte wurde, namentlich auch vom Decan Schneider von Bamberg, hervorgehoben, daß ſchon jetzt in dieſer Beziehung ein weſentlicher Fortſchritt gegen frühere Zeiten eingetreten ſei. Die Synode eignete ſich den Antrag in folgender Form an: „das k. Oberconſiſtorium möge dahin wirken, daß in den Erlaſſen kirchlicher Stellen eine weniger bureaukratiſche und da, wo Stoff und Inhalt dazu Anlaß geben, eine mehr paſtorale Sprache angewendet werde, als in früheren Erlaſſen geſchehen iſt.“

Der weitere Antrag des Grafen von Giech, die Kleidung der Geiſtlichen betr., lautete: „es wolle die hohe Generalſynode beſchließen, es ſei das k. Oberconſiſtorium zu bitten, eine allgemeine und allſeitig verpflichtende Anordnung zu erlaſſen und reſp. zu erwirken, welche für die Geiſtlichen eine Kleidung vorſchreibt, in welcher dieſelben öffentlich zu erſcheinen haben.“ Es handelte ſich ihm um eine Tracht für das gewöhnliche Leben, und war beſonders auf Beſeitigung des Fracks abgeſehen; für feierliche Gelegenheiten beſteht gemäß einer in Folge der Generalſynode von 1844 ergangenen allerhöchſten Entſchließung vom 13. Januar 1849 eine beſondere Amtstracht (beſtehend in einem den ganzen Leib bedeckenden Rock mit Mantel, Schuhen und Schnallen, weißen Ueberſchlägen und Barett), welche übrigens noch nicht zum allgemeinen Vollzug gekommen iſt. — Viel wurde darüber discutirt und endlich der offenbar ſachgemäßere Beſchluß gefaßt: „Es möge zwar die Einführung eines dem geiſtlichen Stande angemeſſenern bürgerlichen Kleides vom k. Oberconſiſtorium nicht anbefohlen, ſondern bloß dazu ermuntert, dagegen jede unpaſſende Kleidung der Geiſtlichen verboten werden.“

*) Nämlich durch genaue Vorſchriften, welche einen Theil der Verfaſſungsurkunde des Reichs ausmachen.

Einige andere, für das größere Publicum weniger intereſſante Anträge und Beſchlüſſe übergehend, ſchließen wir hier den Antrag des Decan Bauer zu Neuſtadt a. d. Aiſch (früher zu Bamberg) auf der Ansbacher Synode auf General-Kirchenviſitationen an, welcher dann auch von derſelben mit allen gegen 2 Stimmen angenommen wurde. Dieſelben ſollen jährlich, abwechſelnd über einzelne Decansbezirke ſich erſtreckend, unter Leitung eines geiſtlichen Mitgliedes des k. Oberconſiſtoriums und mit Zuziehung eines geiſtlichen Conſiſtorialrathes, ſowie anderer hierzu tauglich befundener Geiſtlichen, abgehalten werden. Rechtsrath Seiler von Nürnberg erklärte nicht ſowohl gegen die Sache, als gegen den Namen und die Form einer Viſitation Bedenken zu haben, welchen Anſtoß man dann von andrer Seite zu heben ſuchte. Mit Recht trat Pfarrer Jores von Hersbruck einem gewiß oft gehörten Bedenken entgegen, wenn er äußerte, es würde dadurch gewiß kein Mißtrauen in den Gemeinden erregt, oder der Achtung des Geiſtlichen bei ſeiner Gemeinde zu nahe getreten. Vor zu methodiſtiſcher Behandlung der Sache haben wir uns in dem ruhigen Bayernlande gewiß am allerwenigſten zu fürchten. Wir freuen uns, daß auch der Vorſitzende ſich für das Princip erklärte, aus welchem dieſer Antrag hervorgegangen. Nichts ſei wichtiger, Nichts geſegneter, als das perſönliche Eintreten derer, welche an der Spitze der Leitung ſtänden, in alle kirchlichen Kreiſe. In Bayreuth wurde derſelbe Antrag vom Decanatsverweſer Förtſch von Schweinfurt geſtellt und mit allen gegen 8 Stimmen angenommen; ein Zuſatz des Decan Popp von Thurnau, daß auch ein weltliches Mitglied beigezogen werde, wurde mit 22 gegen 19 Stimmen angenommen, nachdem der Dirigent erklärt hatte, der Annahme dieſes Zuſatzes ſtehe Nichts im Wege, indem ſich die Stellung der weltlichen Mitglieder weſentlich von der der Viſitatoren unterſcheiden würde. Auch trat derſelbe der Meinung mancher Mitglieder entgegen, als ob die oberſte Kirchenſtelle ohne Weiteres proprio motu derartige Viſitationen anordnen könne. „Er

begreife die Wichtigkeit eines ſolchen Antrags vollkommen, und Nichts wäre ihm erwünſchter, als wenn das Kirchenregiment Alles mit eignen Augen ſehen könnte, und nicht bloß vom grünen Tiſche aus regieren müßte; doch Alles habe ſeine äußerlichen Grenzen, und über alle Berge werde man ſo raſch nicht wegkommen." Ständig als ceterum censeo wiederkehrende Punkte waren auch dieſes Mal, in Bayreuth wenigſtens, die Form der Eidesabnahme und die Sonntagsmärkte. Nachdem in letzterer Beziehung der Dirigent erklärt hatte, das Oberconſiſtorium habe zu jeder Zeit aufs Kräftigſte dahin gewirkt, dieſem Unweſen ein Ende zu machen, aber bis daher keinen Erfolg erzielen können (ſogar vom Auslande ſeien Klagen über den übeln Einfluß der bayriſchen Sonntagsmärkte*) dem Kirchenregimente eingelaufen), wurde folgender einſtimmige Beſchluß gefaßt: „Das hohe Kirchenregiment wird erſucht, in ſeinem bisher bewieſenen Eifer, die Aufhebung der Sonntagsmärkte zu erwirken, nicht zu ermüden."

Von verſchiedenen Anträgen, welche auf beiden Synoden in Beziehung auf Bildung, Unterricht, Schulweſen u. dgl. geſtellt wurden (darunter auch die ſehr wohlgemeinten des mehrerwähnten Decan Maier von Steben, aber theilweiſe formell unzuläſſig, theilweiſe auch zu ſpät eingereicht) erwähnen wir hier näher bloß den des Decan Elſperger von Erlangen, welcher angenommen wurde (auf der Ansbacher Verſammlung): „K. Oberconſiſtorium wird gebeten, dahin zu wirken, daß kein Candidat zum Studium der Theologie zugelaſſen werde, der ſich nicht

*) Dieſer Unfug iſt bei uns in Bayern leider ſehr ausgedehnt! Aus der fleißigen Schrift des Pfarrers Joſeph zu Wachſtein: „Die Sonn- und Feiertagsmärkte ꝛc" 1855 geht hervor, daß unter den 957 marktberechtigten Orten Baierns nur 147 ſind, welche ihre Märkte ausſchließlich an Werktagen, 201, die ſie theils an Sonn- theils an Werktagen, und 609, die ſie ausſchließlich an Sonn- und Feſttagen abhalten! Die Summe derſelben beträgt 2770! Nur Charfreitg, Frohnleichnam und die drei erſten Feiertage ſind verſchont geblieben. Unter den acht Kreiſen iſt kein großer Unterſchied, nur um ein Kleines günſtiger iſt es in Schwaben und der Pfalz.

durch ein Zeugniß ausweisen kann, den Unterricht in der hebräischen Sprache auf einem Gymnasium erhalten zu haben oder besondere Dispensation hiervon unter der Auflage eines genau zu überwachenden akademischen Studiums beizubringen vermag." Dieser Beschluß ist sehr wohl gemeint, aber wir wundern uns nicht, daß in Bayreuth seiner keine Erwähnung geschah.

Die bedrängte finanzielle Lage vieler bayrischen Candidaten und Pfarrer fand auch auf diesen Synoden mancherlei Erwähnung.

Unter den circa 900 Pfarrstellen im diesseitigen Bayern sind 200 bis 250 allermindestens, deren Einkommen nur 500 fl. beträgt. (Freilich, wenn, wie häufig, Naturalbezüge ꝛc. hier mit einbegriffen sind, stellt sich die Einnahme in Wirklichkeit etwas höher. Auch giebt es viele Gegenden, wo auf dem Lande dem Geistlichen von den Gemeindegliedern freiwillige Geschenke an Lebensmitteln gereicht werden.) Kein Wunder, wenn da aus einzelnen Decanaten und von „einzelnen Diöcesansynoden Bitten um Abhülfe kommen. Alles schlägt auf, nur die Pfarrer müssen natürlich zurückbleiben. So hatte z. B. schon die Diöcesansynode Würzburg für die Aufbesserung der Pfarreien das Wort ergriffen, und die benachbarte Diöcesansynode Waizenbach in Unterfranken hatte den noch umfassenderen Antrag des Pfarrer Dr. Fabri*) auf Abhülfe der materiellen Nothstände der protestantischen Kirche Bayerns von Seiten des Staats sich angeeignet. Mit großer Wärme hat namentlich auf der Bay-

*) Derselbe, Verfasser der „Briefe über den Materialismus," gleich nach jener Diöcesansynode als Missionsinspector nach Barmen gekommen, hatte früher schon eine eingehende sehr beherzigenswerthe Brochüre über diesen Gegenstand geschrieben. Er stellte auf jener Synode auch noch einen andern, gleichfalls von derselben angenommenen Antrag „auf Revision der verfassungsmäßigen Bestimmungen über die Ordnungen der innern Angelegenheiten der protestantischen Kirche Bayerns, resp. Einräumung einer größeren Selbstständigkeit der protestantischen Kirche in Bezug auf ihre eignen innern Angelegenheiten."

reuther Synode (in deren Bezirk ſich auch die meiſten ſo ſehr gering dotirten Pfarrſtellen finden) der betreffende Ausſchußreferent, Regierungsrath Kahr von Würzburg, auf die hier vorliegende, dringende Nothwendigkeit einer Abhülfe hingewieſen, und wie ſehr es auch im Intereſſe des Staates liege, hier helfend einzuſchreiten. Wie wenig anlockend iſt darum auch das Studium der Theologie, von dieſer eben nun einmal de facto ſehr wichtigen Seite aus angeſehen, für junge Leute! Ja wie werden ſich ſelbſt treue chriſtliche Eltern beſinnen, ob ſie denn ihre Söhne, namentlich ſofern ſie von Haus aus an weniger drückende Verhältniſſe gewöhnt waren, auf eine ſo ſorgenbringende Laufbahn hinlenken wollen. Da müßte am Ende wirklich noch, wie einmal im „fränkiſchen Courier" als eines der geheimen Programme der finſtern Orthodoxen bezeichnet war, der Cölibat eingeführt werden. — Unter den hierher gehörigen Beſchlüſſen der beiden Synoden führen wir nur die wichtigeren an. So haben beide Synoden gemeinſam um Erhöhung des Einkommens ſämmtlicher Anfangspfarreien aus Staatsmitteln auf 600 fl. gebeten; und die in Bayreuth hat noch die weiteren Bitten hinzugefügt, „daß die Erträgniſſe der bereits 10 Jahre im Dienſte befindlichen Pfarrer, ſoweit erſtere unter 900 fl. ſtehen, bis zu dieſem Betrage durch beſondere Zulagen aufgebeſſert (zur Verhütung der ſonſt nothgedrungenen Stellenjägerei) und daß die hierzu erforderlichen Geldmittel in das nächſte Staatsbudget eingeſtellt, bis dahin aber aus der Reichsreſerve oder den etwaigen Einnahms-Ueberſchüſſen gedeckt werden möchten." Dabei wurde und wird gerne anerkannt, daß durch die Gnade des Königs ſchon jetzt viel mehr als in früheren Zeiten und je mehr und mehr in dieſer Beziehung von Seiten des Staates geſchieht. So wird, eben um allen Pfarrſtellen den Gehalt von 500 fl. ſichern zu können, vom Staate jährlich die Summe von 16,400 fl., und zur Beſtreitung der Decanatsfunctionszulagen noch 3900 fl. gegeben. In der Rheinpfalz ergänzt der Staat bis zu 600 fl., ſo daß um ſo mehr auch aus Billigkeitsgründen

obiger Antrag alle Berückſichtigung verdiente, denn die Preiſe der Lebensmittel ſind in einem ſehr großen Theile des evangeliſchen Bayerns bereits eben ſo hoch als in der Pfalz. — Ferner leiſtet der Staat für den proteſtantiſchen Pfarrpenſionsfond jährlich 5000 fl., wovon auf das dieſſeitige Bayern 3937 fl. treffen. Endlich leiſtet der Staat in der laufenden Finanzperiode jährlich 38000 fl. zur Unterſtützung proteſtantiſcher Pfarrers-Wittwen und Waiſen, wovon wiederum auf das dieſſeits des Rheins gelegene Bayern jährlich 29,924 fl. treffen.

Die Rechnungen, Voranſchläge ꝛc. ꝛc. dieſer verſchiedenen Unterſtützungsanſtalten wurden, wie jedesmal, den Generalſynoden vorgelegt, und ſowohl der Munificenz des Königs als der gewiſſenhaften Verwaltung der verſchiedenen Behörden der lebhafteſte Dank votirt. Nur wurde der Wunſch laut, es möchte jetzt, bei dem günſtigen Vermögensſtande der Pfarr-Unterſtützungs- und der Pfarrwittwenpenſions-Anſtalt etwas weniger auf Capitaliſirung und mehr auf wirkliche Unterſtützung verwendet werden. Andrerſeits aber mit Recht von Seiten des Oberconſiſtoriums in der betreffenden Vorlage geltend gemacht, es halte „bei den vielfachen, von Jahr zu Jahr ſich mehrenden Ausgaben aller Art, für welche ſonſtige Mittel in keiner Weiſe disponibel ſind*), weitere entſprechende Capitaliſirung um ſo mehr für unerläßliche Pflicht, als die Staatszuſchüſſe, worauf der dermalige günſtige Stand der Pfarrunterſtützungskaſſe zunächſt beruht, durchaus keinen dauernden Charakter tragen, vielmehr von Finanzperiode zu Finanzperiode deren neue Bewilligung ſtets erſt erwartet werden muß.“ Aehnliches wird hinſichtlich der Wittwenkaſſe ge-

*) Hierher gehören namentlich viele und beträchtliche Zuſchüſſe zu (beſonders in katholiſchen Gegenden) neugegründeten und immer noch neu zu gründenden Pfarreien und ſtändigen Vicariaten — wozu alſo die Pfarrer ſelbſt durch Entrichtung der beträchtlichen Anſtellungs- und Beförderungsabgaben und der jährlichen Einprocent-Beiträge (ein weiteres Procent iſt jährlich an die Wittwenkaſſe zu entrichten) mitzahlen müſſen — ein Verhältniß, welches man ſonſt wohl in keinem Dienſtzweige und vielleicht in keinem Lande finden wird.

ſagt. Der Poſten für außerordentliche Unterſtützungen wurde jedoch vom k. Oberconſiſtorium um ein Beträchtliches höher als bisher angeſetzt, nämlich zu 9500 fl., wofür die Ansbacher Synode noch ſpeciellen Dank votirte.

Da der Pfarrwittwenkaſſe das Verlagsrecht der liturgiſchen Schriften zuſteht, hat dieſelbe in den letzten Jahren durch Einführung des neuen Geſangbuchs, auch des neuen Choralbuchs und des Agendenkerns, eine ſehr beträchtliche Einnahme gehabt, welche aber natürlich nun nach geſchehener Einführung dieſer Bücher allmälig in das gewöhnliche Geleiſe zurückkehren wird.

Was iſt es nun, was eine proteſt. Pfarrwittwe in Bayern dieſſeits des Rheins jährlich an Penſion erhält?

	Im Jahre 1856.	Im Jahre 1857.
Aus der Wittwenkaſſe ſelbſt:	70 fl.	70 fl.
Staatsbeitrag pro rata:	111 „	108 „
Summa	181 fl.	178 fl.

wozu die Oberconſiſtorialvorlage allerdings mit vollſter Wahrheit bemerkt: „ein Beitrag, der allerdings höher iſt, als vordem, immer aber noch die Möglichkeit weiterer Erhöhung dringend wünſchen läßt.“

Hat ſie auch Waiſen zu verſorgen, ſo erhält ſie nach allerhöchſter Entſchließung vom 6. Mai 1839 für 1 oder 2 unverſorgte minorenne Kinder noch weitere 20 fl. jährlich, für 3 Kinder 30 fl., für 4: 40 fl., für 5 und mehr Kinder 50 fl. — Bei dem Allen muß man freilich an Joh. 6, 9 — doch auch hinwiederum an Joh. 6, 12. 13 — denken. Die beiden Synoden haben denn auch um eine günſtigere Scala gebeten (in Anbetracht des günſtigen Vermögensſtandes der Kaſſe), nämlich in Ansbach: 1: 20 fl., 2: 28 fl., 3: 42 fl., 4: 55 fl., 5: 65 fl., 6: 75 fl., 7 oder mehr: 85 fl.; in Bayreuth aber noch etwas günſtiger und bis auf 95 fl. bei 6 und mehr Kindern. — In der Rheinpfalz ſind die Pfarrwittwen und -Waiſen viel günſtiger und eben zur Zufriedenheit geſtellt; dort erhält eine Wittwe, wenn ich nicht ſehr irre, 250 fl. jährlich, und für jedes un-

verſorgte, minorenne Kind noch weitere 50 fl. Die ſonſtigen mancherlei Aufbeſſerungsanträge der beiden Synoden, im Größern und im Kleineren, müſſen hier der Kürze wegen übergangen werden. Nur ſei noch erwähnt, daß ſehr zweckmäßig auf der Generalſynode Bayreuth, hinſichtlich der Wittwengehalte, unter allgemeiner Zuſtimmung, der Antrag geſtellt wurde, es möge künftig die Normalpenſion zu 70 fl. zwar als fixe Summe fortbeſtehen, jedoch nach dem Abſchluß des Rechnungsjahres der verbleibende Einnahmsüberſchuß nur zu einem Theile capitaliſirt, zum andern Theile aber noch nachträglich unter die Wittwen vertheilt werden.

Es exiſtirt auch noch ein außerordentlicher Hülfsfond für Pfarrers-Wittwen und -Waiſen, gegenwärtig mit einem Vermögensſtande von ca. 24000 fl. Der k. Kämmerer, Freih. v. Schätzler zu Augsburg, hat dieſem Fond im Laufe des Etatsjahres 1856/57 1000 fl. teſtamentariſch vermacht, wofür natürlich Kirchenregiment und Synoden den gebührenden Dank ausgeſprochen haben.

Der Generalſynode wurde (wie jedes Mal) auch ein „Verzeichniß über ſämmtliche in den Jahren 1853 bis incl. 1856 angefallene Stiftungen, Sammlungen und ſonſtige Geſchenke in den Conſiſtorial- und Decanatsbezirken dieſſeits des Rheins" vorgelegt, eine intereſſante Zuſammenſtellung der von allen Pfarrämtern alljährlich einzureichenden entſprechenden Verzeichniſſe. So wurden denn in dieſen 4 Jahren zum Kirchenvermögen geliefert beinahe 12000 fl., zum Pfarrvermögen freilich nur 46 fl. 1 Xr., und für Unterrichtszwecke 10 fl. 15 Xr., dagegen wieder für Wohlthätigkeit 58862 fl. 46 Xr. — in Summa beinahe 71000 fl. Fundationszuflüſſe haben die 4 genannten Zwecke in Summa 138,984 fl. 44 Xr. erhalten. Die Klingelbeuteleinlage belief ſich in dieſen vier Jahren auf 200,982 fl. 12 Xr. Für verſchiedene regelmäßige Sammlungen, als Miſſion, Bibelverein, Guſtav-Adolph-Verein, Erlanger Convict ꝛc., ſind in Summa 158,477 fl. 10 Xr. eingegangen (wobei aber

z. B. die sehr bedeutenden Summen, die durch Löhe's und seiner Freunde Hand gehen, nicht mitgerechnet sind); „für verschiedene Zwecke" 16396 fl. 39 Xr., für verschiedene Collecten behufs Kirchenbau u. dgl. 42971 fl. 49 Xr.; den größten Ertrag unter all diesen hat die für Atterſee in Oberösterreich (im Sommer 1856) ergeben, nämlich 5642 fl. 52 Xr. Die einzelnen Gaben und Geschenke für allerlei kirchliche Bedürfnisse, Gebäude, Glocken, Leuchter, Kerzen, Crucifixe ꝛc. ꝛc. auch für Arme ꝛc. summirte sich auf 170,122 fl. 45 Xr. Totalsumme: 798,833 fl. 37 Xr. Am meisten wurde für all diese Zwecke in dem sonst wohl ärmeren, auch an Zahl geringeren Consistorialbezirk Bayreuth gegeben, nämlich 411,565 fl. 56 Xr., im Ansbacher Bezirke 357,830 fl. 46 Xr., und im Decanat München 29436 fl. 55 Xr.

Hier sei auch bemerkt, daß auf den Antrag des Decans Elsperger von Erlangen in Ansbach eine jährlich einmal zu erhebende ständige Collecte für die in Bayern in der Diaspora lebenden Glaubensgenossen begutachtet wurde, ebenso auch dann in Bayreuth; zugleich wurde auf beiden Synoden das k. Oberconsistorium gebeten, neuerdings, wie schon früher geschehen, den Gustav-Adolph-Verein den Geistlichen und Gemeinden zu wärmerer Betheiligung ans Herz zu legen (wogegen sich in Bayreuth drei geistliche Mitglieder „aus confessionellen Gründen" verwahrten). Diese beiden Beschlüsse sind bei den gerade in dieser Beziehung obwaltenden Umständen bei uns in Bayern sehr am Platze, obwohl andrerseits anerkannt werden muß, daß in Zeit von 10 bis 20 Jahren sehr viel nach dieser Richtung geschehen ist. Neue Pfarreien sind gegründet worden in Aschaffenburg, Ingolstadt, Landshut und Neuburg an der Donau, und in der Nähe des letztgenannten Ortes Karlshuld, und neun ständige Vicariate in Eichstädt, Amberg, Dillingen, Passau, Straubing, Kissingen, Wüstenstein *), Filken und Jes-

*) In Oberfranken.

ferndorf *), Dalherda **), Kemmoden †), Perlach ††), Feldkirchen ††), Freiſing mit Oberallershauſen, Königsbrunn und Marienheim (im ſchwäbiſchen Kreiſe), Floſſenbürg und Kerkhofen (in der Oberpfalz); eben in der Gründung begriffen ſind die ſtändigen Vicariate zu Neumarkt †††), Kreuznach ††††), Brunnenreuth †), wo möglich auch Waldſaſſen °), Burghauſen °°) und Forchheim. °°°)

Desgleichen wurden nach conſtantem Gebrauch den Synoden die kirchlich-ſtatiſtiſchen Tabellen der letzten 4 Jahre vorgelegt. Die Seelenzahl der Evangeliſchen betrug im Jahre 1856 im Bezirk Ansbach 491,424, im Bezirk Bayreuth 422,898, und im Bezirk München 13042, alſo im ganzen diesſeitigen Bayern 927,364. In der Bevölkerung zeigt ſich ſeit einiger Zeit Abnahme, beſonders auch Abnahme der Geburten, wogegen die Auswanderung auch im Abnehmen iſt. Das Verhältniß der unehelichen Geburten zu den ehelichen zeigt gegen die Jahre 1849—52 allerdings einige Abnahme; „obwohl im Allgemeinen das ſchon ſeit Jahren beobachtete Verhältniß der ehelichen zu den außerehelichen Geburten auch dermalen wohl noch wie 3 : 1 angenommen werden muß.“ Das iſt auch einer unſrer ſchwerſten Schäden — theilweiſe wohl mit in den betreffenden Geſetzen und Anordnungen begründet, welche die Anſäſſigmachung und alſo Verehelichung Unbemittelter ſehr erſchweren, ſchamloſen Weibsperſonen (natürlich in beſter Meinung des Gegentheils) Vorſchub leiſten und einen großen Theil dieſes ganzen Sündengebietes ſo gut wie ſtraflos (von bürgerlicher und geiſtlicher Seite) laſſen. — Die Zahl der Selbſtmörder iſt in erſchreckender Zunahme begriffen; in den Jahren 1849—1852 kam nämlich auf 209 Geſtorbene 1 Selbſtmord, 1853—1856 aber 1 auf 158! — Die Zahl der Eheſchließungen

*) In Unterfranken. **) Im Rhöngebirge. †)Bei Ingolſtadt. ††) Bei München. †††) In der Oberpfalz. ††††) Im Bambergiſchen. °) An der böhmiſchen Grenze gegen Eger hin. °°) In Oberbayern an der öſterreichiſchen Grenze. °°°) Im Bambergiſchen.

mindert sich andauernd, wogegen die gemischter Confession sich nicht unwesentlich gemehrt haben. Bei den 1309 gemischten Ehen war bei 770 protestantische, bei 380 katholische, bei 159 confessionell getheilte Kindererziehung. Die Zahl der sogenannten wilden Ehen ist in andauernder sehr beträchtlicher Abnahme, man zählte 1847: 859, 1856 aber: 223. In der Periode von 1853/56 wurden 199, in der von 1849/52 187 Ehen geschieden. Das Verhältniß der geschiedenen zu den geschlossenen Ehen stellt sich in den letzten 4 Jahren wie 1 : 119, in der diesen vorhergehenden 4jährigen Periode wie 1 : 132. — Die Zahl der durch Confessionswechsel Ausgetretenen (bloß zur katholischen Kirche) betrug in diesen 4 Jahren 266, die der Eingetretenen (viele von den durch den Staat aufgelösten freien Gemeinden) 264. „Uebrigens ergeben die Zahlen, daß noch sehr viele s. g. Freigemeindler bestehen müssen, mindestens, daß sehr viele von denselben bisher nicht wieder zur protest. Kirche zurückgekehrt sind." Die Gesammtzahl der Communicanten betrug in den Jahren 1853—56 incl. 2,797,239; auf 1000 männliche kommen 1159 weibliche. 1843—47 trafen auf je 1000 Seelen 778 Communicanten, 1848—52: 767, 1853—56: 757, „es ist daher leider ein steter Rückgang bemerkbar." (Dieser wird wohl vornehmlich die Stadtgemeinden betreffen.)

Für den Erlaß des Oberconsistoriums, nach welchem solche gemischte Ehen, bei welchen katholische Kindererziehung stipulirt ist, evangelischer Seits nicht mehr kirchlich eingesegnet werden dürfen, wurde in beiden Synoden Dank votirt. In Bayreuth wurde beschlossen: „Ein Königl. H. Consist. wird um die nöthigen Schritte zur baldmöglichsten Erwirkung einer auf Grund des göttlichen Worts vorzunehmenden Revision der Ehescheidungs-Gesetze gebeten." (Es gilt bei uns in dieser Beziehung noch vorherrschend, abgesehen von einzelnen Statutarrechten, das preußische Landrecht!) Der Hr. Dirigent gab hier übrigens die sehr erfreuliche Beruhigung, das Ministerium wolle, wenn die im Gange befindliche allgemeine Gesetzgebungs-

reform noch lange nicht zum Ende komme, inzwiſchen der proteſt. Kirche mit einem Separatgeſetze entgegenkommen. Ein andrer in Eheſachen einſchlagender Beſchluß (formelle Behandlung der Dispenſation vom 2. und 3. Aufgebote) hat weniger allgemeines Intereſſe.

In Bayreuth wurde von Unterfranken aus um Schutz gegen die Läſterungen gebeten, welche der dortige katholiſche Diöceſankatechismus gegen unſre Kirche enthält (es wird dort z. B. der Bauernkrieg, die franzöſiſche Revolution ꝛc. ohne Weiteres unſrer Kirche in die Schuhe geſchoben). Ein Mitglied bemerkte, daß dieſer Katechismus nicht bloß in den Diöceſen von Würzburg und Bamberg, ſondern auch in denen von Regensburg, ja München ſelbſt gelte. Der Dirigent machte auf die von Seiten des Kirchenregiments in dieſer Sache bereits gethanen Schritte aufmerkſam und mochte ſie doch nicht ſo ganz erfolglos nennen, wie der betreffende Referent gethan.

Das neue Geſangbuch betreffend, ſo wurde in Bayreuth deſſen vollſtändige Einführung „vertrauensvoll in die Hände des k. Oberconſiſt. gelegt, welches ſolche in geeigneter Weiſe zum erwünſchten Ziele führen möge.“ Bei dieſer Gelegenheit wurde von Seiten des k. Conſiſtoriums Bayreuth die ſehr erfreuliche Mittheilung gemacht, daß im ganzen Bezirke deſſelben nur noch ſechs Pfarrgemeinden das neue Geſangbuch nicht angenommen haben, und daß auch hier der Grund dafür meiſtens nicht in Renitenz, ſondern in Armuth und ſonſtigen äußeren Verhältniſſen liege. In Ansbach kam dieſer Punkt nicht zur Sprache, doch wird es dort wahrſcheinlich, wenn auch etwas, doch nicht viel ungünſtiger ſtehen. *) In Ansbach wurde ein von der Nürnberger Diöceſanſynode kommender Antrag auf einen Anhang zum neuen Geſangbuche (in welchen Lieder aus dem alten aufzunehmen wären) mit allen gegen

*) So iſt z. E. ſeit letztem Advent auch in Rothenburg ob der Tauber, welches in Mißverſtand lange ſich geweigert hatte, das neue Geſangbuch zur Einführung gekommen.

ſechs Stimmen verworfen; ebenſo wurde mit allen gegen ſechs Stimmen ein auch von dem Nürnberger geiſtlichen Abgeordneten kommender Antrag auf Abänderung in der Auswahl der 40 in den Schulen zu lernenden Lieder verworfen. Der betreffende Ausſchußreferent, Decan Pürkhauer von Dinkelsbühl, wies noch darauf hin, daß bereits von Seiten der Localſchulcommiſſion Nürnberg derſelbe, nur noch etwas weiter gehende Antrag bei der k. Kreisregierung von Mittelfranken geſtellt, aber nach der weitaus größern Mehrheit der eingeholten Gutachten der Diſtrictsſchulinſpectionen auch abſchlägig beſchieden worden ſei. — Schon die Diöceſanſynoden hatten theilweiſe die Geſangbuchsfrage berührt; ſo hatte z. B. Rüdenhauſen in Unterfranken beantragt, es ſolle den Gemeinden, in denen das neue Geſangbuch noch nicht eingeführt ſei, ein letzter und unerſtrecklicher Termin geſetzt werden; Bamberg in Oberfranken hatte ſeinen Vertretern aufgetragen, allen etwaigen Anträgen auf Wiederbeſeitigung des Geſangbuchs zu widerſprechen; Uffenheim in Mittelfranken dagegen wollte bei einer neuen Auflage die auffallendſten Sprachhärten beſeitigt wiſſen. — Bei Gelegenheit des Nürnberger Antrags, die in den Schulen zu lernenden Lieder betr., ſprach der Präſident ſich nach dem „Kirchenboten" dahin aus, „man möge nicht glauben, daß von Seiten der Kirchenbehörde dieſe wichtige Angelegenheit nicht reiflich erwogen worden ſei. Er ſelbſt könne verſichern, daß er alle desfallſigen Eingaben mit großer Aufmerkſamkeit geleſen und erwogen habe. Allein er habe gefunden, daß es bei der totalen Verſchiedenheit der geſtellten Anträge unmöglich geweſen ſei, eine alle befriedigende Löſung zu finden, und doch auch den kirchlichen Intereſſen dabei gebührend Rechnung zu tragen."

Auf den Antrag des Decan Geyer von Roth wurde in Asbach beſchloſſen: „k. Oberconſiſt. möge dahin wirken, daß das Inſtitut der Currenden, wo Gemeinden es wünſchen und Localmittel es geſtatten, eingeführt oder reſp. wiedereingeführt werde."

Die Kirchenzucht war bekanntlich nicht unter den der Generalſynode von der Kirchenbehörde gemachten Vorlagen, obwohl zuvor alle Pfarrämter und Diöceſanſynoden zu Gutachten, reſp. „Inſtructionen" hierüber — welche in ſehr verſchiedenem, doch meiſtens durchaus nicht völlig ablehnendem Sinne ausfielen — aufgefordert worden waren. Einſtimmig nahm nun die Ansbacher Generalſynode den Antrag des Profeſſor Dr. Thomaſius an: „Die Generalſynode erklärt, daß ſie die Kirchenzucht an ſich als Recht und Pflicht der Kirche anerkenne und daher die von der Generalſynode von 1853 angeregte Frage über Einführung derſelben nicht als beſeitigt, ſondern nur als vertagt erachte, und daß ſie demgemäß dem Kirchenregimente das Recht gewahrt wiſſen wolle, unter Mitbetheiligung der Gemeinden auf dieſe Frage zurückzukommen, ſobald die erforderlichen Bedingungen als gegeben erſcheinen." In Bayreuth wurde ganz derſelbe Antrag wörtlich ſich angeeignet, und der Ausſchuß ſprach dabei die Hoffnung aus, daß der Kirchenzucht unter fortwährender Mitbetheiligung der Gemeinden die ſtete Aufmerkſamkeit der Kirche zugewendet bleibe, nicht ſowohl zu ſofortigen Maaßnahmen, als vielmehr zur Erhaltung der Ueberreſte in den Gemeinden. Eben hierher, zugleich aber zur liturgiſchen Sache gehört der von der Bayreuther Verſammlung mit allen gegen 2 Stimmen adoptirte Antrag des Pfarrers Brater zu Bindlach (bei Bayreuth), es möge eine Kirchenordnung für die ev.-luth. Landeskirche in Bayern verabfaßt und der nächſten Generalſynode zur Berathung vorgelegt werden." Hierzu erklärte der Dirigent, daß man an die Erledigung dieſes Wunſches nicht eher gehen könne, als bis die Gottesdienſtordnung ſelbſt in's Reine gebracht ſei; im Uebrigen werde das Kirchenregiment den Wunſch der Generalſynode beherzigen. Bei der Kirchenzuchtsfrage ſelbſt aber erklärte derſelbe: „er benütze dieſen Anlaß, da er von mehrſeitigen Mißverſtändniſſen in Bezug auf dieſe Sache vernommen habe, um ausdrücklich zu erklären, daß von keiner Seite her beabſichtigt geweſen ſei,

das Recht der Synode zur Beſprechung einer Frage, wie die der disciplina ecclesiastica, irgendwie zu verkennen. Die wohlbemeſſene Abſicht ſei bloß die geweſen, der gegenwärtigen Synode keine officielle Vorlage zu machen, wie denn auch das Oberconſiſt. ſelbſt, ganz abgeſehen von der kirchlichen Bewegung, hierzu nicht im Stande geweſen wäre. Dies möge der Verſammlung zur Verſtändigung und Beruhigung dienen."

Wir kommen endlich zu den zwei Hauptvorlagen des Kirchenregiments: Katechismus und Agendenkern.

Was den Katechismus betrifft, ſo iſt es den Leſern dieſer Zeitſchrift bekannt, daß Pfarrer Caspari in München, der gediegene Volksſchriftſteller, vom Oberconſiſt. mit Abfaſſung einer Auslegung des kleinen lutheriſchen Katechismus, welche zugleich, wie einſt Luther's Katechismus ſelbſt, Volksbuch ſein ſolle, beauftragt, ſowie ferner daß das nach der Inſtruction des Oberconſiſt. von Caspari verfaßte Buch den Pfarrern und Diöceſanſynoden zur Begutachtung vorgelegt worden war. Referent hat in dieſer Zeitſchrift Caspari's Werk mit aufrichtigſter Begeiſterung und großen Erwartungen begrüßt. Aber man hat leider an dem Buch ſehr viele Ausſtellungen zu machen gewußt, die theilweiſe, um Unbedeutenderes zu übergehen, z. E. hinſichtlich des 9. und 10. Gebots (ſiehe hierüber auch den Artikel in einem der neueſten Hefte der Ev. K. Z. über die Zählung der 10 Gebote) wohl begründet, aber doch gewiß von Vielen zu ungebührlich und ungerecht hervorgehoben worden ſein mögen. Namentlich dürfte zu wenig erwogen worden ſein, daß Caspari die Aufgabe geſetzt war, nicht bloß ein Schul-, ſondern zugleich ein Volksbuch zu ſchreiben. So ſind denn auch die Diöceſan- und General-Synodalbeſchlüſſe in dieſem Sinne ausgefallen; in Ansbach vollends. Hier in Ansbach nämlich, wo Pfarrer Grießhammer aus Gerhardshofen (bei Neuſtadt a. d. Aiſch), ein fleißiger Mitarbeiter der Erlanger Zeitſchrift f. P. und K., Referent war, fiel der Beſchluß nach ſehr verwickelten Debatten ſo aus: 1) „Der vom Pfarrer Caspari ver-

faßte Katechismusentwurf wird als zum Gebrauche in den Schulen nicht geeignet befunden. 2) Es möge auf die Einführung eines allgemeinen Landeskatechismus für jetzt Verzicht gethan, der Gebrauch des Böckh'schen, Irmischer-, Löhe- und Wucherer'schen Lehrbuchs, wo sich diese Bücher bereits eingeführt haben, fortgestattet, und wo noch keines dieser Bücher gebraucht wird, die Einführung eines derselben angeordnet werden. 3) Die Generalsynode äußert den Wunsch, K. Oberconf. wolle den Katechismus des pp. Caspari Geistlichen und Lehrern zu freier Benutzung empfehlen." Der Dirigent gab hierbei auch den Wunsch des Oberconsistoriums zu erkennen, daß die Geistlichen, die sich zur Verabfassung eines solchen Lehrbuches berufen glauben, sich eifrig damit beschäftigen möchten. — In Bayreuth hatte der Katechismus Caspari's schon auf der dortigen Diöcesansynode in dem Referenten Pfarrer Hechtfischer von Benk einen sehr warmen Vertreter gefunden; einen ebenso gesinnten Referenten fand er auf der Generalsynode daselbst in Decan Dittmar von Bayreuth. So fielen denn auch die Bayreuther Generalsynodalbeschlüsse über den Katechismus Caspari's ungleich günstiger als die in Ansbach aus. Ersterer, Pfarrer Hechtfischer, wies z. B. auch darauf hin, daß Caspari jedes Stück erst durchkatechisirt habe, und manches öfter als einmal, ehe er es niedergeschrieben. Die von der Bayreuther Generalsynode in dieser Beziehung gefaßten Beschlüsse sind nun folgende: 1) Die Generalsynode erkennt den zur Begutachtung ihr vorgelegten Katechismus-Entwurf von Caspari als eine bedeutende Arbeit an und will dem Verfasser ihren Dank dafür ausgesprochen haben, wobei sie jedoch erklärt, daß 2) der fragliche Entwurf in seiner jetzigen Gestalt als zu ausführlich und einer sorgfältigen Durchsicht bedürftig erscheine, 3) daß daher das hohe Kirchenregiment ersucht werde, den Verfasser zu beauftragen, aus vorliegendem Werke einen den Schulbedürfnissen entsprechenden Auszug, welcher die Vorzüge des ersteren in sich vereinige, auszuarbeiten und zwar mit Benützung

der reichen und ſchätzbaren Bemerkungen, welche die Referate der Diöceſanſynoden darbieten, ferner daß das hohe Kirchenregiment 4) nachdem es den alſo zu Stande gekommenen Auszug ſeiner Prüfung unterworfen haben werde, denſelben ſofort auf die geeignete Weiſe zur Einführung bringen wolle, 5) daß eine kurze Kirchen- und Reformationsgeſchichte als Anhang beigegeben werden möge, 6) daß bei Herausgabe dieſes Katechismus das Augenmerk auf möglichſte Wohlfeilheit gerichtet werden wolle, 7) daß das hohe Kirchenregiment den vorliegenden Entwurf ſchon jetzt den Geiſtlichen und Lehrern beim Religionsunterrichte und dem Volke aus Hausbuch empfehlen möge, 8) daß es inzwiſchen geſtattet bleiben ſolle, die in erlaubtem Gebrauch ſtehenden Katechismen fortzugebrauchen, endlich 9) daß daß königl. Oberconſiſtorium für möglichſt baldige Erſcheinung des in Ausſicht geſtellten Büchleins für den chriſtlichen Anfangsunterricht nach ſorgfältiger Prüfung durch hiefür zu beſtimmende Männer Sorge tragen wolle." Die Debatte war nach dem „Kirchenboten" lang und gründlich; die obigen Anträge gingen, faſt alle einſtimmig, nach Verwerfung mehrerer Modificationen und Submodificationen durch. Der Dirigent dankte für die fleißige, treue Erwägung und Prüfung dieſes Gegenſtandes im Conſiſtorialbezirke Bayreuth. Vielleicht, meinte er, erlangen wir ein Religionslehrbuch, von welchem man ſagen muß: wir haben eines erlangt, an welchem die ganze Kirche Bayerns gearbeitet hat. Caspari's Katechismus iſt unterdeſſen bereits in 2. Auflage, doch, ſo viel mir bekannt, nur mit ganz geringen Aenderungen erſchienen. Hier ſei noch dieſes angereiht, daß in Ansbach ein Antrag auf Aufhebung oder doch Limitirung des beſtehenden Chriſtenlehrzwanges (bis zum 18. Jahre) nach der Entlaſſung aus der Sonntagsſchule, welche letztere durch eine ganz neue Miniſterialentſchließung jetzt ſchon mit dem 16., nicht mehr, wie bisher mit dem 18. Jahre ſtattzufinden hat, nach reiflicher Erwägung der für und wider ſprechenden Gründe abgelehnt wurde.

Ehe wir nun schließlich zum Agendenkern übergehen, welcher bekanntlich gemäß einem Beschlusse der Generalsynode von 1853 am 1. Junius 1856 vom Oberconsistorium hinausgegeben und über welchen bereits seiner Zeit in dieser Zeitschrift referirt worden ist, schalten wir noch ein, daß in Ansbach nach dem Wunsche mehrerer Kirchenmitglieder eines nach Ansbach eingepfarrten Dörfchens (angeeignet von Decan Sirt von Ansbach) mit allen gegen 3 Stimmen beschlossen wurde: „Das K. Oberconsist. wird gebeten, dahin zu wirken, daß der Epiphaniastag in allen Gemeinden der Landeskirche als ein öffentlicher Festtag gefeiert werde"; daß in Bayreuth dieselbe Bitte, nur als „dringende" beschlossen wurde (einstimmig); daß dagegen in Ansbach ein andrer Antrag einhellig verworfen wurde: daß nämlich „die Wochengottesdienste solcher Wochen, in welchen Apostel tage oder andere ehemalige Feste einfallen, eben auf diese Tage verlegt werden, damit dieselben wieder zu einiger Bedeutung erhoben würden." Ebenso fand in Ansbach ein Antrag des Kirchenraths und Decans Meinel von Schwabach, das Reformationsfest, welches bei uns an dem dem 31. October zunächst folgenden Sonntag, wenn nicht der 31. October selbst ein Sonntag ist, gefeiert wird, immer auf diesen Tag selbst zu verlegen, keinen Anklang.

In Ansbach war zum Referenten über den Agendenkern ein hierzu ganz vortrefflich ausgerüsteter Mann erwählt worden: Professor Dr. Thomasius von Erlangen. Mit großem Fleiße unterzog sich der betreffende Ausschuß *) der großen Mühe, die 65 Referate aus allen Decanaten, resp. Diöcesansynoden der

*) Derselbe bestand außer dem schon genannten Referenten noch aus folgenden Männern: Kirchenrath Dr. Bomhard von Augsburg (Ausschuß-Vorstand), Ob.-Apell.-Rath Dr. Glück von München, Kirchenrath Meinel von Schwabach, Decan Müller von Windsbach (bekannt als Herausgeber der symbol. Bücher), Decan Käppel von Insingen in Mittelfranken (Ausschuß-Secretär), und Oekonom Huber von Hüssingen (Mittelfranken).

Landeskirche, die zum Theil ſehr eingehend und ausführlich waren, durchzuarbeiten. Der Dirigent dankte vor Beginn der Discuſſion für den großen Fleiß, mit welchem ſowohl die Diöceſanſynoden („unter deren Referaten ſich viele treffliche und gründliche befänden, und unter denen ſich vornehmlich das von der Rothenburger Diöceſanſynode vorgelegte *) auszeichne"), als der Ausſchuß der Generalſynode dieſe Sache behandelt habe. Gegen die beantragten Aenderungen und Ergänzungen habe das Oberconſ. nichts einzuwenden. Die Liturgie ſei zwar definitiv, doch ſei er durch ſein Commiſſorium ermächtigt, Wünſche und Anträge, die in dieſer Beziehung laut würden, entgegenzunehmen. Die Synode hat nun, nachdem ſie dem Ausſchuſſe und ſeinem Referenten ihren Dank votirt hatte, folgende Anträge ihres Ausſchuſſes zum Beſchluß erhoben: „1) Kgl. Oberconſiſtorium wird erſucht, daß es auf Grund des vorliegenden Agendenkerns eine definitive Agende herſtellen und dieſelbe der nächſten Generalſynode zur Berathung und endgültigen Beſchlußfaſſung vorlegen wolle." (Mit allen gegen eine Stimme angenommen; eine vom Nürnberger geiſtl. Abgeordneten geſtellte Modification, daß die herzuſtellende Agende auch noch den Diöceſanſynoden vor der Generalſynode vorgelegt werden ſolle, wurde nicht gehörig unterſtützt.) „2) Daß es dieſe Herſtellung nach den im einſchlägigen Referat bezeichneten Normen und Vorſchlägen bewerkſtelligen wolle." (Einſtimmig angenommen. Bei der Discuſſion über dieſen Antrag wurde nach dem „Kirchenboten" von einigen Synodalen der Wunſch ausgeſprochen, daß die Collecten, weil ſie geſungen werden ſollten, eine Sichtung in muſikaliſcher Hinſicht noch erfahren mögen, und daß den Cantoren und Organiſten wiederholt die ihnen bei Anordnung der Gottesdienſtordnung gegebene Inſtruction

*) Referent Pfarrer Adolf Stählin in Tauberſcheckenbach, Bruder des kürzlich als Miſſionär, reſp. Seminardirigent nach Oſtindien abgegangenen Stählin.

eingeſchärft werden ſolle, und der Dirigent erklärte: von den Cantoren ſind wirklich viele unfähig, die Inſtruction zu verſtehen, und noch mehrere wollen ſie nicht verſtehen.) 3) „Daß bis zur definitiven Herſtellung der Agende der Gebrauch des Agendenkernes als die Regel angeordnet, dabei aber der ſubſidiäre Mitgebrauch der Agendenentwürfe vom Jahre 1836 und vom Jahre 1852, ferner der ſ. g. Münchner Agende *) für diejenigen Fälle geſtattet werde, wo der Agendenkern entweder nicht ausreicht, oder ſein ſofortiger Gebrauch Anſtoß erregen würde." (Die eben erwähnte ſ. g. Münchener Agende wurde auf den Antrag des Decans Meyer von München mit überwiegender Majorität auch acceptirt, der Antrag ſelbſt aber einſtimmig angenommen.) Pro. Thomaſius ſtellte als Referent noch in Folge eines mit 6 gegen 1 Stimme gefaßten Ausſchußantrags den mit allen gegen 4 Stimmen angenommenen Nebenantrag: „Die Generalſynode legt hierbei die Erklärung nieder, daß die Gottesdienſtordnung da, wo ſie bereits eingeführt worden iſt, in Gebrauch zu erhalten, und wo ſie noch ſiſtirt oder nicht eingeführt iſt, ihre Einführung als zu erſtrebendes Ziel zu betrachten ſei." Bei dieſer Gelegenheit gab der Dirigent die Erklärung: Wenn es ſich darum handeln würde, durch kirchenregimentliche Anordnung zu helfen, ſo würde man ſich nicht ſcheuen, durch ſolche die Sache durchzuſetzen; allein darum handle es ſich nicht. Es ſolle das Ziel erreicht werden durch Verſtändigung der Geiſtlichen mit den Gemeinden.

Auf der Bayreuther Synode war Ausſchußreferent über den Agendenkern der treue Decan Bachmann von Münchberg in Oberfranken**), ein Freund Löhe's, noch vor nicht

*) Dieſe drei Agendenentwürfe ſind nicht ſo ſpecifiſch lutheriſch wie der Agendenkern ſelbſt, und in der Form und Sprache moderner, jedoch dem Bekenntniſſe nicht zuwiderlaufend.

**) Die übrigen Mitglieder dieſes Ausſchuſſes waren: Regierungsrath Ulmer von Bayreuth, Decan Popp von Thurnau, Decan Trenkle von Weiden (Oberpfalz), Decan Gademann von Michelau (Oberfranken). Decan

langer Zeit auch als Decan in Windsbach deſſen Nachbar und Vorgeſetzter. Auch hier wurde mit größtem Fleiße und Eifer verfahren. Aus den einleitenden Bemerkungen des Ausſchußreferates erfuhr man auch, daß ſich von den 35 Diöceſanſynoden des Conſiſtorialbezirks Ansbach (nebſt Decanat München) 30, und von den 30 Diöceſanſynoden des Conſiſtorialbezirks Bayreuth 19 entſchieden für den Agendenkern erklärt haben (untergeordnetere Modificationsanträge natürlich nicht ausgeſchloſſen), und daß im Ganzen nur 4 Diöceſanſynoden ihn eigentlich abgelehnt haben, und auch dieſe nur per majora. Auch hier wurde vor dem Beginn der Discuſſion von dem Dirigenten die Erklärung abgegeben, daß unter den vorgelegten Referaten der Diöceſanſynoden Leiſtungen zu finden ſeien, welche unſrer Kirche zur Ehre gereichen. Nach langen und gründlichen Verhandlungen, in welchen auch ſolche Stimmen zu Worte kamen, welche (wie z. B. die Diöceſanſynode Regensburg einſtimmig) den Entwurf von 1852 dem Agendenkern von 1856 vorziehen zu müſſen glaubten, wurden folgende Ausſchußanträge, wenn auch nicht immer einſtimmig, angenommen: „1) Die Generalſynode erklärt, daß ſie den Agendenkern für die evangeliſch-lutheriſche Kirche in Bayern vom Jahre 1856 für geeignet halte, als Grundlage zu einer neuen definitiven Agende zu dienen. 2) Ein Kgl. Oberconſiſtorium wird erſucht: a) auf den Grund dieſes Agendenkerns und unter Berückſichtigung der im vorliegenden Referate niedergelegten Anträge und Wünſche, ſowie unter beſonderer Berückſichtigung des Agendenentwurfs vom Jahre 1852 möglichſt bald eine neue Agende herzuſtellen; b) dieſelbe nach ihrer Vollendung ſofort als Landes-Agende allgemein und definitiv einzuführen und c) anzuordnen, daß bis zu dieſem Zeitpunkte der Agendenkern nebſt den bisher in Uebung geſtandenen Agenden und Agenden-Entwürfen in Geltung bleiben.“ Man

---

Knopf von Muggendorf (Oberfranken), und Freiherr von Truchſeß auf Bettenburg (Unterfranken).

ſteht, daß der Hauptunterſchied dieſes im Ganzen mit dem der Ansbacher Synode einhelligen Beſchluſſes von letzterem außer der ausdrücklichen Empfehlung der Berückſichtigung des Entwurfs von 1852 und außer der nicht ausdrücklichen Betonung des proviſoriſchen Gebrauchs des Agendenkerns als Regel noch darin beſteht, daß in Ansbach eine nochmalige Vorlage der auf dem bezeichneten Wege gefertigten Agende an die Generalſynode beſchloſſen wurde, in Bayreuth aber deren ſofortige allgemeine und definitive Einführung ohne vorhergehende nochmalige Vorlage an die Generalſynode. *) Ein dem Ansbacher Nebenantrage hinſichtlich der Feſthaltung und vollſtändigen allgemeinen Einführung der Liturgie paralleler Antrag findet ſich in dem Bayreuther Schlußprotokolle nicht, doch iſt auch hier derſelbe Wunſch ausgeſprochen worden, und ein in etwas anderem Sinne und etwas unklarer Weiſe gefaßter Antrag eines jungen Pfarrers kam, da er nur von 4 Stimmen unterſtützt war, nicht einmal zur Discuſſion.

Auch in Bayreuth erklärte der Dirigent, er habe unter den im Referate gewünſchten Aenderungen und Ergänzungen auch nicht einen einzigen Punkt gehört, gegen welchen das k. Oberconſiſtorium zu proteſtiren hätte.

Führen wir nun das Wichtigere von den in Ansbach und Bayreuth für den Agendenkern beſchloſſenen Aenderungen im Einzelnen an; das in Ansbach Beſchloſſene im Context, das in Bayreuth in Klammern. In beiden Synoden galt der Grundſatz, nur ſolche Veränderungen zu beantragen, welche den Grundcharakter des Agendenkerns weder materiell noch formell zerſtören, und nur ſolche, welche als dringend und nothwendig erſcheinen.

I. Ordnung und Form des Hauptgottesdienſtes betr. 1) In die Einleitung zur Agende ſoll die Beſtimmung aufgenommen werden, daß neben dem Singen des Geiſtlichen, als der Regel, auch das Sprechen ſtattfinden könne. 2) Daß das große Gloria unter Umſtänden auch weggelaſſen und ſtatt deſſen das Lied: Allein Gott in der Höh ſei Ehr ꝛc. geſungen werden könne (in Bayreuth: Laudamus für Feſte vorgeſchrieben, ſonſt freigegeben); 3) daß nach der Vorleſung des Evangeliums oder der Epiſtel neben dem Amen auch ein Halleluja eingeſtellt werden möge (doch nicht in der Paſſionszeit und am Bußtag), damit der Amen nicht zu viele ſeien; 4) daß

*) „Damit nicht etwa neue Ausſtellungen gemacht, und ſo der ſeit dem J. 1823 beſtehende Agendenſtreit noch weiter fortgeſetzt werden könnte.“

bei der Abendmahlsfeier dem V. U. die Doxologie beigefügt werde (ganz ebenso in Bayreuth).

III. Betstunden betr.: daß in dem Gebetsgottesdienst der Lection eine kurze Summarie oder kurze freie Ermahnung beigefügt werde (ganz ähnlich auch in Bayreuth); es möge der Gebrauch der Litanei aufrecht erhalten, aber außer ihr noch ein anderes Fürbittengebet gestattet werden, und zwar das im Agenden-Entwurfe (von 1852?) enthaltene S. 129. (ähnlich in Bayreuth, mit entschiedener Festhaltung der Litanei); gewünscht wird die Aufnahme der alten laudes zu facultativem Gebrauch.

IV. Liturgie für die Königstage. Beantragt wird neben der vorgeschriebenen Form ein einfacherer Gottesdienst für Landgemeinden. — Die beantragten Sprachmilderungen, die Ergänzungen, ferner die auf concinnere und bequemere Anordnung ꝛc. ꝛc. bezüglichen Wünsche müssen wir hier übergehen. Nur sei in dieser Beziehung noch dies bemerkt: „Das Verlangen nach mehr Gebeten zu den Festen ist nicht zu gewähren, ebenso auch nicht das Verlangen nach besondern Formularen zu allen einzelnen Casualfällen, die dem Geistlichen zu überlassen sind." In Bayreuth hat man, übereinstimmend ungefähr mit Löhe's Diöcesansynodalreferat (veröffentlicht im Correspondenzblatt des Vereins für innere Mission im Sinn der luth. Kirche 1857. Nr. 5.), die Herausgabe noch eines besonderen reichhaltigen Kirchengebetbuches neben der eigentlichen Agende gewünscht.

II. Theil. Handlungen: Taufe. Als Einleitung wird gewünscht, die sonst bei uns althergebrachte, namentlich auch im Agenden-Entw. von 1856 befindliche (ursprünglich aus der Würtemb. K.-O. von 1553): Es ist uns hier ein Kindlein vorgetragen worden ꝛc. (Ebenso in Bayreuth, wie denn überhaupt auf beiden Synoden mehr vermittelnde Uebergangsformeln zwischen den einzelnen Bestandtheilen des Taufformulars gewünscht wurden). In dem bekannten Gebete Luther's soll es statt „Diener" heißen: „Kind" und statt „was er selbst dazu gethan hat": „was an ihm sündhaft ist" (so oder ähnlich auch beides in Bayreuth); ferner statt „anderweit geboren": „wieder geboren." (In Bayreuth ferner: Freigebung des Kreuzeszeichens vor dem Gebete, und bei der Antwort auf die Tauffragen statt des einfachen „Ja": „Ja, ich glaube"! „Ja, ich entsage"! „Ja, ich will!" (Letzteres mit Löhe a. a. O., der aber auch ein 7maliges Ja will). Das ganze Formular bedarf überhaupt einer Ueberarbeitung (ebenso in Bayreuth). Auch wird beantragt, daß auch die Ermahnung an die Taufpathen aus der

Brandenburger Agende beigefügt werde (auch in Bayreuth ähnlich). Weggelaſſen ſoll werden (in Bayreuth: freigegeben) die Weiſung: „Da nehme der Täufer das Kind", und dafür geſetzt werden: „da ſpreche der Täufer." Die Fragen im Formular ſind zwar sponsio de futuro. Die abrenuntiatio iſt jedoch abgekommen, kann darum, wo ſie abgekommen, nicht leicht wieder eintreten; hat auch ihre Schwierigkeit, weil das Kind als Perſon angeredet wird. Beantragt wird noch ein zweites Taufformular mit einer andern Frageform. Als Formular wird hierzu das Pommer'ſche empfohlen; hinſichtlich der Frageform ſoll die Entſcheidung der nächſten Generalſynode vorbehalten werden. Thomaſius ſchlägt jedoch ganz unmaaßgeblich vor: Bekennet ihr an des Kindes Statt und Namen ꝛc. dem Argen abzuſagen ꝛc. (Der Bayreuther Ausſchuß ſtimmte dem Ansbacher bei). — Confirmation. Sie iſt nur die Aufnahme in die volle Gnadenmittelgemeinſchaft. Nach dem Vorſchlag ſollen die Kinder ſelbſt den Glauben bekennen (die Abrenuntiation aber hier, wenn ich anders recht berichtet bin, weggelaſſen werden). Die Fragen ſollen lauten: Bekennet ihr euch von ganzem Herzen zu dieſem Glauben, auf welchen ihr getauft ſeid, und wollet ihr darauf verharren? Die dritte Frage ſoll lauten: Bekennet ihr euch mit Herz und Mund zu Gliedern der evangeliſch-lutheriſchen Kirche und gelobet ihr bei derſelben zu bleiben und an ihren Gnadenmitteln fleißigen Antheil zu nehmen? Dann die Beſtätigung. Die Schlußgebete bleiben ſtehen. (In Bayreuth: Ein zweites Formular dürfte beigegeben werden; das gegenwärtige ſei kahl und an mehreren Stellen zu ändern; in der Vorbemerkung ſei etwas über die Abhaltung der Confirmandenprüfung und über Einladung der Kirchenvorſtände zu erwähnen; ſtatt der einzigen Einſegnungsformel 3 bis 4 [dies mit Löhe a. a. O.]; die Abrenuntiationsformel „könnte wegfallen, doch wollen wir nicht darauf antragen.") — Beichte. Es möge das Beichtformular unverändert gelaſſen werden, demſelben aber ein anderes mit der allgemeinen Beichte und der allgemeinen Abſolution vorangeſtellt werden. Vor der Beichthandlung iſt auch ein Formular für die Beichtveſper aus dem Entwurfe von 1852 beizugeben. (In Bayreuth, außer einem mit dem letzteren Satze übereinkommenden Antrag, Hervorhebung des erſten [beſonders auch von Löhe a. a. O. ſehr betonten] Bedenkens gegen Privatabſolution mit vorangegangener allgemeiner Beichte, welche natürlich noch viel bedenklicher ſei, als die auch ſchon bedenkliche allgemeine Abſolution mit vorangegangener allgemeiner Beichte. Man ſtehe daher von dieſer Form ab. Allgemeine Formel, jedoch nicht ohne Beicht-

reden. Viele wünſchen die Weglaſſung der 4. Beichtfrage [Begehret ihr auch die heilige Abſolution, daß ich euch im Namen Jeſu Chriſti Vergebung aller eurer Sünden ſprechen ſoll, und glaubet ihr, daß dieſe Abſolution im Himmel gelte und vor Gott kräftig ſei?] — wahrſcheinlich zur Verhütung der bei dem gemeinen Mann allerdings, wie weithin bei den Katholiken, ſehr leicht ſich dann einſchleichenden falſchen Sicherheit. — Trauung. Statt des gegebenen Formulars, das nirgends gebräuchlich iſt, ſoll ein zweites Formular aufgenommen werden, in welchem die Lection der Zuſammenſprechung vorangeht, und zwar eines, das 1) ganz einfach die Lection enthält, und ein zweites, in welchem 2) Lection und Vermahnung verbunden ſind, wie im Entwurf von 1852 S. 301. Der Ringwechſel iſt freizugeben und ſtatt des Zuſammenfügens der Hände durch den Geiſtlichen iſt es bei dem zu belaſſen, was der Entwurf vom Jahre 1852 darüber enthält. (In Bayreuth ähnlich; ferner der Spruch: Was Gott zuſammengefüget hat ꝛc., nach der Zuſammenſprechung, und unter Anwendung des Kreuzeszeichens; ein beſonderes Formular für die Trauung Gefallener ſei ungeeignet, dagegen ein liturgiſches Formular bei Hochzeitpredigten nöthig. Von ſprachlichen Aenderungen und Wünſchen hinſichtlich der äußeren, bequemeren Anordnung iſt auch hier überall in dieſem unſern Referate der Kürze wegen Umgang genommen, ſowie von mancherlei mehr untergeordneten Wünſchen.) — Begräbniß. Jede Segensformel, die ein unbedingtes Seligſprechen enthält, iſt ſehr bedenklich; daß aber der Hoffnung auf die Auferſtehung ein Ausdruck gegeben werde, wird empfohlen; darum auch S. 275 ſtatt: „wir legen ſeinen Leib in Gottes Acker ꝛc.“: „wir ſegnen ſeinen Leib.“ (Ebenſo mit Löhe a. a. O. der Bayreuther Ausſchuß, welcher auch S. 277 f. bei der Begräbnißfeier in der Kirche nur eine einfache, nicht eine doppelte Lection will, ſo wie ferner ein Begräbnißformular für todtgeborne Kinder aus Löhe's Agende — welche überhaupt mit vollem Rechte auf beiden Synoden vielfach zur Benützung bei Ausarbeitung der neuen Agende empfohlen wurde —; die Beſtreuung mit Erde ſei ſehr ſchön, aber nicht gefordert.) Schließlich wurden in Bayreuth ſolenne Formeln bei Segnungen, Weihungen ꝛc. gewünſcht.

Beide Generalſynoden votirten an ihrem Schluſſe Dank- und Ergebenheitsadreſſen an Se. Maj. den König, in welchen namentlich auch das lebendigſte Vertrauen zu dem gegenwärtigen Kirchenregimente, ſowie die Bitte um künftige Wiedervereinigung der beiden dieſes Mal getrennten Verſammlungen ſich ausſpricht.*)

*) Die zu Bayreuth auf den Antrag der beiden Regensburger Ab-

Dank, innigſter Dank gebührt aber auch dem König aller Könige, wenn wir die nun berichteten, ſo ſehr erfreulichen Reſultate dieſer beiden Synoden betrachten. Wie ernſt immerhin in vieler Beziehung die Lage noch iſt und daß auch nicht Alles, was glänzt Gold iſt, wollen wir dabei nicht vergeſſen. Und was ſo unſer Herz beim Rückblicke auf dieſe denkwürdigen Verſammlungen bewegt, können wir wiederum in keiner beſſeren Weiſe ausdrücken, als indem wir ſchließlich die beiden Anreden wörtlich mittheilen, mit welchen der hochverehrteſte Dirigent beide Synoden ſo höchſt würdig geſchloſſen hat:

In Ansbach: (Nach rühmender Hervorhebung der Würde und Ruhe, des Ernſtes und Eifers, die bei den Verhandlungen obgewaltet) Ich danke Ihnen aber auch weiter für die Erklärung Ihres Vertrauens, die Sie, in feierlicher Weiſe bezeugt, niedergelegt haben. Es hat dieſe Erklärung manche ſchlafloſe Nacht, manch bittern Schmerz meines Herzens aus meinem Gedächtniß getilgt. Doch danke ich Ihnen nicht um meinetwillen. Ich danke Ihnen um der guten Sache willen. Ja, an den Dank knüpfe ich ſofort noch eine Bitte, die mir noch wichtiger als der Dank iſt. Ich bitte, tragen Sie jetzt das Vertrauen hinaus in die Gemeinden. Wirken Sie, daß auch dieſe Vertrauen behalten und neu gewinnen. Und wenn wieder einmal Bedenken und Zweifel auftauchen ſollten, ſagen Sie ihnen, ſie ſollten ſich vertrauensvoll an uns wenden. Wahrlich, ſo lange dieſe zwei Augen offen ſtehen, ſie ſollen nie eine hinterhaltige Antwort bekommen. Erinnern Sie dieſelben zugleich an die Feinde unſerer Kirche, welche auf unſere Blößen lauern und über unſere Zerwürfniſſe hohnlächeln. Lehren Sie dieſelben vor Allem des Herrn unſerer Kirche zu gedenken und dafür zu ſorgen, daß nicht um unſerer Fehler, Uebereilungen und Sünden willen der Name dieſes unſeres gemeinſamen Herrn geläſtert werde. Doch ich bitte noch Weiteres und Höheres. Ich weiß zwar wohl, daß in den vergangenen ſchweren Tagen viel treue Diener und Glieder der Kirche für uns gebetet haben. Sie haben gebetet, daß Gott uns ihnen erhalte. Aber, wenn es Gott dem Herrn gefiele, ſo könnte Er ſtatt unſer leicht geſchicktere und treuere Diener erwecken. Darum bitte ich: tragen Sie uns auch in dem Gebete, daß Gott uns, auch wenn der treueſte und redlichſte Eifer zu Grunde läge, vor Fehl und Mißgriff bewahre. Zwar ich bin mir deſſen nicht bewußt; aber ich bin

---

geordneten beſchloſſene officielle Veröffentlichung der dortigen Verhandlungen hat, ſoweit wenigſtens dem Referenten bekannt iſt, bis jetzt (Ende Februar 1858) noch nicht ſtattgefunden.

in dem nicht gerechtfertigt. Ja ich könnte ſagen, daß wir zu offen und umfaſſend Alles auf einmal erklärt haben, was wir wollen, und daß dies Etlichen zu viel war, um es zu tragen, Vielen mißverſtändlich oder auch widerwärtig. Aber wahrlich Das, was wir wollen, iſt klar und unzweideutig. Wir wollen nicht den Phariſäern gleich die Gewiſſen mit unerträglichen Laſten beſchweren, ſondern die Mittel wahren, durch welche die Gewiſſen ihrer Laſt frei und ledig werden. Wir gedenken nicht, die Kirche mit äußerlichen Formen zu reſtauriren, ſondern wir gedachten nur „der Rechte und Sitten unſerer Väter," welche der Gemeinde wieder zu geben unſere Pflicht iſt. Eben weil an vielen Orten wieder evangeliſcher Glaube und evangeliſche Erkenntniß erwacht iſt, wollten wir dieſem Leben auch die Stätte bereiten, da es ſich heimiſch fühle, die Ordnungen ſichern, in welchen der neue Geiſt ſich alſo ergießen könne, daß der Willkür und auch dem beſtgemeinten Belieben fortan geſteuert werde. Wir haben das treu dem Bekenntniß unſerer Kirche gethan, und Gott der Herr bewahre uns Alle vor Abfall von dieſem Bekenntniß. Denn wie unſere Väter bereit waren, für dieſes Bekenntniß Gut und Blut zum Opfer zu bringen, ſo hoffe ich zu Gott, daß auch unter uns noch Söhne und Enkel dieſer Väter bereit ſeien, welche Gut und Blut nicht ſcheuen, wenn es der Erhaltung des Erbes der Väter gilt."

In Bayreuth: „Meine hochwürdigen und hochzuverehrenden Herren! Es geziemt mir am Schluſſe unſerer Verhandlungen, vor Allem den innigſten Dank Ihnen zu ſagen für die Art und Weiſe, in welcher Sie die uns gemeinſame Sache, die Angelegenheiten unſerer theuren Kirche, beſprochen und berathen haben. Ich danke Ihnen für den Geiſt wahrhaft brüderlicher Einmüthigkeit, in welchem Sie hier tagten, für die Weisheit, den Ernſt und die wohlbemeſſene Milde, in welcher Sie in ernſter und ſchwerer Zeit nach Dem fragten, was zum Heile der Kirche dient. Ich muß hiefür einem jeden Einzelnen unter Ihnen, den Gliedern Ihrer Ausſchüſſe für ihre raſtloſen und mühevollen Arbeiten und in Ihrer Aller Namen auch jenen Herren danken, welche ſich dem beſchwerlichen Amte des Secretariats ſo willig unterzogen haben. Aber ich weiß wohl, daß Das, wofür ich danke, der Geiſt, der Sie beſeelte, eine Gabe des Herrn iſt, unter dem wir Alle ſtehen; und im Namen dieſes Herrn knüpfe ich an meinen Dank auch eine Bitte. Sie Alle, meine theuren Herren, wiſſen, daß die Schäden und ſchweren Uebel, an welchen wir leiden, nicht durch Gutachten und Berathungen von Generalſynoden, noch durch Decrete des Kirchenregiments geheilt werden können. Das geſchieht auf anderm Wege, und dieſen Weg zu

wandeln sind Sie Alle gleich sehr berufen. Sie sind dazu berufen, mögen Sie Geistliche oder Weltliche heißen. Der Weg aber, den ich meine, wird nur dann recht betreten, wenn unser Aller Seele erfüllt ist von dem wahren, furchtlosen Zeugenmuth eines lebendigen Jüngers Christi. Ich meine jene Furchtlosigkeit, die eine Frucht des Glaubens ist, da wir uns nicht halten an Das, was wir sehen und mit Händen greifen, sondern an die Verheißungen unseres unsichtbaren, aber wahrhaftigen Herrn und Meisters. Ich denke an jene Furchtlosigkeit, die dem Hasse und der Feindschaft der Welt gegenübertritt mit jener Liebe, die da geboren ist aus der Liebe, mit der Gott der Vater in seinem Sohne uns arme Sünder zuvor geliebt hat; mit jener Liebe, die das Böse mit Gutem überwindet und gelernt hat, Diejenigen zu segnen, die uns fluchen. Ich denke an jene Furchtlosigkeit, deren Stärke die Hoffnung ist, die da nicht an den Arm von Fleisch sich hält, sondern an den Herrn, der uns gesagt hat, daß seine Kirche die Pforten der Hölle nicht überwältigen sollen. In diesem Sinne, meine theuren Herren, treten Sie hinaus als die verkörperten Zeugen des Geistes, der unter uns lebte und herrschte. Dieser Geist ist der, der uns Alle in dem uns gemeinsamen Bande des geistlichen Priesterthums einigt. Aber von diesem Priesterthum lassen Sie uns nicht unnütze Worte reden, sondern wir wollen es in Fleisch und Blut wandeln und einen Ernst daraus machen, damit wir als lebendige Bausteine bauen an dem Reiche des Herrn. Und was des Priesterthums Art ist, das wissen Sie Alle. Priesterdienst ist Opferdienst. Und wenn wir fragen, was wir zu opfern schuldig sind, so ist die einzige Antwort: Uns selbst mit Leib und Seele zur Ehre des Herrn und zum selbstverläugnenden Dienste an seinem Reiche. Die Heiden wußten in einer Sage den Geist dieser Selbstverläugnung zu verherrlichen, indem sie von jenem Manne erzählen, der, als der Abgrund sich aufthat, ihn schloß, indem er sich, Mann und Roß, hineinstürzte. Dies darf auch ein Bild Dessen sein, was Sie als Zeugen Christi, wenn es gilt, zu thun haben. Darum sei mein letztes Wort an Sie: Hinein mit Mann und Roß, und der Abgrund wird sich schließen. — Mit diesen Worten schließe ich die Generalsynode vom Jahre 1857, und der Herr, der treue Heiland, gebe Seinen Segen zu unserm Werke und führe uns Alle aus zu seinem ewigen himmlischen Reiche. Amen!“

I.

Die Thatſache, ihr Weſen und ihre Bedeutung in ihrem Verhältniß zur Idee.

(Ein Verſuch.)

1.

Es iſt eine bekannte, die ganze neuere Philoſophie und Theologie durchdringende und beherrſchende Erſcheinung, wie ſtark, ja wie ausſchließlich der Ton iſt, welcher der Thatſache gegenüber auf die Idee gelegt wird. Die Idee iſt die eigentliche Seele, die Thatſache der hinfällige, vergängliche Leib; oder jene das eigentlich Wirkſame, Göttliche, dieſe das Dienende, Menſchliche. Und wie dies ſelbſt bei ſolchen Theologen der Fall iſt, die ſonſt von dem beſten Willen beſeelt ſind, der Thatſächlichkeit des Chriſtenthums alle Gerechtigkeit widerfahren zu laſſen, dafür wollen wir ſogleich durch ein beſonders lehrreiches Beiſpiel mitten in die Sache hineinführen.

Schöberlein (in der Schrift: Die Grundlehren des Heils, entwickelt aus dem Princip der Liebe, S. 99 ff.) ſagt: „Es möchte freilich ſcheinen, als ob dadurch (nämlich durch die aus dem Princip der Liebe entwickelte und betonte ewige Idee der Verſöhnung) die zeitliche Verſöhnungsthat zu etwas Ueberflüſſigem, Zufälligem und Untergeordnetem herabgeſetzt würde; doch iſt dies ſo wenig der Fall, daß ſie vielmehr dadurch erſt in ihrer inneren Geſetzmäßigkeit erkannt werden kann. Wie bei einem menſchlichen Werke, während einerſeits ſein Werth darin beſteht, daß es von einer Idee, die in dem Geiſte des Menſchen gelegen, durch ſeine Erſcheinung klares Zeugniß ablegt, andererſeits doch dieſe Idee nur dadurch ſich kund geben und auf den äußeren Beſtand der Dinge ihre Macht üben kann, daß ſie in die äußere Wirklichkeit tritt, ſo auch iſt es mit Gottes Verſöhnungsgedanken. Sollen wir die Verſöhnung verſtehen, freudig

ihr glauben können, soll sie zeitlich rechtliche Geltung erlangen und in uns wahrhaft die Sünde tilgen, so ist es nicht genug, daß sie in Gottes ewigem Bewußtsein bestehe, und daß ihre ewige Realität in der Zeit bloß verkündigt werde, sondern sie muß sich in der Zeit uns auch homogen machen, muß vor unseren Augen, muß in dieser Welt, in der wir abgefallen sind, und in dieser unserer irdischen Natur vollzogen werden, in welcher wir unter der Macht der Sünde und der Last des Zornes seufzen." Es besteht ein nothwendiger Zusammenhang, ein immanentes gegenseitiges Verhältniß zwischen Idee und Erscheinung, oder zwischen der beseelenden Idee und der sie darstellenden, ausführenden Thatsache: das ist Schöberlein's entschiedene Meinung, und das läßt sich ja auch, wie er es hier ausspricht, auf keinem Standpunkte in Abrede stellen; das drängt sich ebenso dem oberflächlichen, wie dem in die Idee vertieften Beobachter auf. Das Innere fordert sein entsprechendes Aeußere, und dieses Aeußere vermag nicht anders zu bestehen, als in der seinem Kreis angemessenen zeitlich und räumlich homogenen Weise. Das ist aber auch der ganze Inbegriff der vorstehenden Auseinandersetzung. Daß damit das Verhältniß wirklich wissenschaftlich erledigt, der Thatsache wirklich eine kategorische Stellung angewiesen wäre gegenüber der Idee, das wird Niemand behaupten können. Betrachten wir den eigentlichen Sachverhalt nur näher.

Vor Allem, die Versöhnung ist da; „sie besteht in Gottes ewigem Bewußtsein"; oder sie hat „ewige Realität" als Idee. An Realität, an eigentlichem Gehalt und Inhalt kann ihr also Nichts mehr hinzuwachsen. Was doch noch übrig ist, doch noch hinzukommen muß, das muß seine Bedeutung anderswo suchen; in der Realität, dem Inhalt und Gehalt der Versöhnung hat es sie nicht; zur eigentlichen Versöhnung trägt es Nichts bei; die ist fertig.

Aber die fertige Versöhnung muß „verstanden", muß „geglaubt" werden, muß „zeitlich rechtliche Geltung" haben. Oder:

die Verſöhnung muß Denen, für welche ſie da iſt, applicirt werden. Zu der ſubjectiven Application der Verſöhnung bedarf es alſo der weiteren Veranſtaltung, und dieſe Veranſtaltung fällt ſomit in das Bereich bloß ſubjectiver, applicirender Bedeutung. Das heißt: die geſchichtliche Thatſache iſt die applicative Verwirklichung der als Idee ſchon realen, fertigen Verſöhnung.

Daß es alſo zu der Thatſache kommt, nachdem die Verſöhnung bereits fertig iſt, das hat ſeinen Grund nicht in der Verſöhnung ſelbſt, ſofern ſie auf Gott zurückgeht und ewigen Beſtand und Gehalt hat, ſondern nur, ſofern eine Welt da iſt, von der ſie ſonſt nicht „verſtanden und geglaubt" werden könnte. Die Thatſache hat grade nur innerweltliche Bedeutung; in die Ewigkeit, in das ewige Weſen der Verſöhnung reicht ſie in keiner Weiſe hinein.

Das geht auch aus dem ausdrücklichen Gegenſatze hervor, unter den ſie in dieſer Beziehung geſtellt erſcheint. Durch die geſchichtliche Thatſache ſoll die ewige Idee der Verſöhnung, oder die ewige Realität derſelben, zeitlich rechtliche Geltung erlangen. Die Thatſache iſt mithin nur der zeitliche, irdiſche, weltgemäße Träger, Anzeiger, Herold der Verſöhnung; das bloß für dieſe Welt dienſtbare Mittel der als Idee fertigen Verſöhnung. Verſtände, glaubte die Welt die Verſöhnung ohne das, ſo wäre die Thatſache für das eigentliche Weſen der Sache gar nicht nöthig. Von einem inneren, weſentlichen, ſelbſtſtändigen Verhältniß der heiligen Thatſache zur Idee iſt mithin nicht die Rede. Idee und Thatſache ſtehen einander innerlich beziehungslos gegenüber. Daß es zur Thatſache kommt, daran hat die Idee eigentlich kein Intereſſe; es iſt nur das Intereſſe der die Verſöhnung als Idee nicht faſſenden äußerlichen Welt. Die Welt iſt verſöhnt, aber ſie weiß es ohne die Thatſache nicht. Und darum bleibt es dabei: während auf die „wirkende Idee und währende Grundkraft" alles Gewicht fällt, und darin aller Gehalt vorausgenommen iſt, bleibt für die Thatſache als ſolche wirklich Nichts übrig, als das, ſolcher allein inhaltvollen Po-

ſition gegenüber „Zufällige und Untergeordnete", wenn auch nicht „Ueberflüſſige" zu ſein. Und dabei fehlt ſo viel, daß die Thatſache hiermit „in ihrer inneren Geſetzmäßigkeit erkannt" wäre, daß dieſe vielmehr ganz außer ſie verlegt erſcheint in eine Region, deren bloßes Abbild, ſelbſtloſer Widerhall ſie iſt.

Denn auch wenn zuletzt geſagt wird, daß die Verſöhnung in dieſer unſerer abgefallenen irdiſchen Natur vollzogen werden müſſe, wenn alſo auch auf eine Region gedeutet wird, in der allerdings ein Verhältniß der Cauſalität begründet iſt: ſo iſt doch ein ſolches hiermit nicht gemeint, ſondern auch hier nichts weiter ausgeſagt, als auch nur wieder das der bloßen Homogeneität. Weil wir, für die die Verſöhnung beſtimmt iſt, Abgefallene ſind und eine demgemäße Natur haben, ſo konnte die in der Idee ewig reale Verſöhnung nicht anders, als auch in dieſer gleichen Natur für uns dargeſtellt und verwirklicht werden. Die Thatſache hat, behufs der ſubjectiven Application der in der Idee ſchon ewig realen Verſöhnung, weſentlich darſtellende Natur; die der Verſöhnung bedürftige Welt ſoll ſich an der Thatſache über die für ſie fertige Verſöhnung orientiren, ihrer habhaft und gewiß werden. Damit iſt die Bedeutung der Thatſache der Idee gegenüber für dieſe Betrachtung erſchöpft; höher kommt ſie dabei nicht zu ſtehen, aber daß ſie damit auch nun wirklich in ihrer wahren Bedeutung erkannt, die Stellung der Thatſache zu der Idee erſchöpft wäre, das können wir nicht zugeben. Dem widerſpricht zu entſchieden der Ton, der auf die geſchichtliche Thatſache gelegt erſcheint in der h. Schrift.

2.

Denn nicht nur, daß es in der h. Schrift immer Chriſtus ſelbſt iſt, und ſein Name, als geſchichtliche Kundgebung ſeiner Perſon — und nicht ſeine Lehre und nicht die Idee von ihm —, an welche die Welt zu glauben eingeladen wird: ſondern, was die Apoſtel und übrigen Zeugen der geſchehenen Stiftung des Reiches Gottes auf Erden auch immer

zuerſt und hauptſächlich verkündigen, das iſt gleichfalls nichts Anderes, als die einzelnen geſchichtlichen Thatſachen dieſer Stiftung, das iſt u. A. die Predigt, daß „Gott denſelben Jeſum von Nazareth *geſalbt* hatte mit dem h. Geiſt und Kraft, und daß Er *umhergezogen* ſei und habe *wohlgethan* und *geſund gemacht* Alle, die vom Teufel überwältigt geweſen; daß Ihn aber die Juden *überantwortet* und *verleugnet* hätten vor Pilato, *getödtet* und an ein Holz gehängt, daß Ihn Gott habe *auferweckt* am dritten Tage und Ihn laſſen *offenbar* werden nicht allem Volk, ſondern ihnen, den erwählten *Zeugen* von *Gott*, die ſie mit Ihm gegeſſen und getrunken hätten, nachdem Er *auferſtanden* von den Todten.*) Und worauf daher ferner geſehen wird, als des hingegangenen Verräthers Bisthum ein Anderer empfangen ſoll, das iſt wiederum nur ein Mann unter Denen, die bei ihnen, den Apoſteln, geweſen ſeien die ganze Zeit über, welche der Herr Jeſus unter ihnen ſei *aus und ein gegangen* von der Taufe Johannis an bis auf den Tag, da Er von ihnen genommen ſei, damit er werde ein Zeuge Seiner Auferſtehung.**) Und was darum weiter auch derjenige Apoſtel, der nach der Auferſtehung, nicht durch Lehre, nicht durch Begeiſterung aus der Idee, ſondern zuletzt und entſcheidend durch eine wunderbare *Thatſache* für Chriſtum gewonnen wurde, was dieſer, der nachher mehr gewirkt, denn ſie Alle, in ſeiner Bekehrungspredigt „zuvörderſt gegeben hat, was er auch empfangen hat, d. i. daß Chriſtus *geſtorben* ſei für unſere Sünden, nach der Schrift, und daß Er *begraben* ſei, am dritten Tage, nach der Schrift, und daß Er *geſehen* worden von Kephas, darnach von den Zwölfen, und vielen anderen Brüdern" u. ſ. w.; und was derſelbe ausdrücklich unter den Korinthern allein gewußt und betont zu haben bekennt, das iſt auch wieder nur „Jeſus Chriſtus der Gekreuzigte".***)

*) Vgl. Apſtlg. 10, 38 ff.; 2, 22 ff.; 3, 13 ff.; 4, 10 ff.
**) Vgl. Apſtlg. 1, 21 f.
***) Vgl. 1. Kor. 15, 3 ff.; 2, 2.

Das sind Zeugnisse der Schrift, die für den großen Nachdruck sprechen, der für das Evangelium und seine gläubige Aneignung auf der Thatsache ruht.

3.

Dazu kommt das Zeugniß der Kirche, das in der Bildung und Zusammensetzung des allgemeinen, s. g. apostolischen Glaubensbekenntnisses enthalten ist. Dieses besteht insbesondere in seinem zweiten oder Hauptartikel ganz in der Aufzählung von geschichtlichen Thatsachen, und dies ist um so bedeutsamer, als die Urkirche, wie keine folgende, ihren christlichen Sinn unter dem frischesten Eindruck der Pflanzung des Christenthums gewonnen, und darum in diesen Dingen als von dem bestimmtesten, tiefsten und sichersten Tacte beseelt gedacht werden muß.

Endlich dürfen wir uns noch berufen auf den fortwährenden Vorgang der Glaubens-Bildung und Ernährung. Denn auch hier ist es die Thatsache, nicht die Idee, die hervortritt, und zwar nicht, um auf irgend einem Punkte einmal hinter der Idee zu verschwinden, oder mindestens als das Untergeordnete, bloß Darstellende zu erscheinen, sondern immer im entschiedensten Vordergrund. Erfahrungsmäßig ist es nicht die Idee der Versöhnung, oder mindestens diese nicht vorzugsweise, die den zum Glauben Gelangenden und im Glauben Stehenden vorschwebt, sondern die geschichtliche Thatsache, die evangelische Geschichte; ja bei den allermeisten Gläubigen kommt es überhaupt nicht zu der Erfassung der Idee. Kann aber Einer ohne die erfaßte Idee, Keiner jedoch ohne die erfaßte und aufgenommene Thatsache zum Glauben kommen, so kann auch die Idee jedenfalls den Vorrang nicht haben, den man ihr giebt, und die Thatsache nicht ohne die selbständige Bedeutung in der objectiven Heilsbereitung sein, wie man es darstellt. Es muß der Thatsache selbst eine gewisse wirksame Kraft innewohnen, und diese Kraft an die Thatsache unmittelbar, ohne hinzugedachtes und dazwischentretendes Mittelglied, oder so gebunden sein, wie sie auch

durch die Thatſache ſelbſt erzeugt, nicht bloß dargeſtellt iſt. Die geſchichtliche Thatſache muß in der Heilsbereitung eine beſtimmte, weſentliche und ſelbſtändige Stellung einnehmen. Das Verhältniß der Thatſache zur Idee muß ein anderes, als ſo äußerliches, und bloß dienſtbares ſein, wie es dargeſtellt wird. Sie muß, ohne von der Idee abgetrennt, ideenlos, zu ſein, doch auch ebenſo ihr ſelbſtändiges Gebiet haben. Verſuchen wir dieſen vorläufigen Schluß nun näher zu begründen und auszuführen.

4.

Wenn es ſich hierbei darum handelt, der ungebührlich hintangeſetzten Thatſache Recht, Stellung und Bedeutung zu gewinnen und feſtzuſetzen gegenüber der Idee, ſo wird dies nicht geſchehen können, ehe ermittelt iſt, was unter Idee verſtanden wird. Im Voraus ausgemacht iſt dies bekanntlich keineswegs; es giebt keine Definition der Idee, auf die man ſich, als auf eine allgemein zugeſtandene, ohne Weiteres berufen könnte. Werden daher auch wir Nichts darüber aufzuſtellen vermögen, was auf allgemeine Zuſtimmung rechnen dürfte, ſo müſſen wir doch eine Verſtändigung über einzelne beſtimmte Punkte erzielen, auf welche für unſere Erörterung beſonders viel ankommt.

Dahin gehört zuerſt der Urſprung der Ideen, ihre Herkunft und das Gebiet, dem ſie angehören. Daß die Ideen nicht durch ſich ſelbſt entſtehen, daß ſie ganz allgemein Erzeugniß des Geiſtes ſind, das müſſen wir — auf theiſtiſchem Standpunkt — als im Voraus feſtſtehend in Anſpruch nehmen. Andere Ideen kennen wir nicht. Aber unter den ſo entſtandenen, nicht durch ſich ſelbſt gewordenen Ideen machen wir einen Unterſchied. Wir reden von Ideen in Gott und von Ideen im Menſchen. Jene ſind und bleiben, ſtreng genommen, das Eigenthum nur des göttlichen Geiſtes, der ſie urſprünglich erzeugt hat; dieſe, die von dem Menſchen nicht eigentlich ſchöpferiſch hervorgebracht werden, ſondern immer ſchon irgendwie da ſind, werden von den Menſchen nur gefunden, empfangen. Es giebt in dieſem Sinne keine

anderen, als anerſchaffene und reproducirte Ideen. Haben ſomit alle Ideen ihren Urſprung im Grunde nur in Gott, ſo fragt ſich, was ſind ſie in Gott? Welches iſt ihr Weſen, Inhalt und Zweck?

Zugeſtanden iſt, daß Ideen geiſtige Producte ſind. Aber ſie ſind dies nicht bloß inſofern, als ſie im Geiſte ihre Entſtehung haben, ſondern auch inſofern, als ſie nur im Geiſte beſtehen. In jeder anderen Region exiſtiren ſie nicht mehr als Ideen. Und dies iſt, wie für ihr Weſen, ſo für ihre Bedeutung charakteriſtiſch. Der Geiſt, der die Ideen erzeugt oder empfängt, hat auch ſein eigenthümlich Weſen in den Ideen; die Ideen ſind ſeine Welt, in der er ſich ſelbſt das nächſte Genüge thut, die er aus ſich entfaltet und in der er lebt. Exiſtiren alſo die Ideen nur, ſofern der Geiſt exiſtirt, der ſie hat, und exiſtiren ſie zunächſt nur für den Geiſt, deſſen eigenthümliche Sphäre ſie bilden, ſo könnte es ſcheinen, als ob ihr Zweck hierin aufginge. Aber dies iſt mit Nichten der Fall. Das ideelle Geiſtesleben iſt nicht das geſammte Weltleben. Die ideellen Vorgänge, die, bei ſich ſelbſt beharrend, wenn ſie zwar auch ſich auf einander bezögen, wie von einander unterſchieden, darin doch nur ewig ſich ſelbſt darſtelleten, ſollten in dieſem Egoismus des bloßen Bildes nicht verharren, es ſollte das Intereſſe auch des Gemüthes hinzukommen. Daher gefiel es dem Schöpfer, die Ideen in ſich erzeugend, zugleich eine Welt außer ſich zu geſtalten. Aber die eine für die andere. Was zuvor im Geiſte nur als Idee da war, das ſollte nun auch fortſchreitend in anderer und bereicherter Weiſe als erfülltes und gegliedertes Leben leibhaftiger und geſchichtlicher Wirklichkeit erſcheinen. Aus der Sphäre der Ewigkeit und Innerlichkeit traten die Ideen ein in die Sphäre der Zeit und des Raumes. Vorgeſchichtlich entſtanden und immer noch entſtehend und beſtehend, bewegen ſie ſich fort zu und in der Geſchichte.

Die Ideen ſind gewiſſermaßen die Welt vor der Welt, die Geſchichte vor der Geſchichte. Und das iſt ihre eigentliche Be-

deutung. Die Ideen ſind diejenigen urſprünglichen Geiſtesgebilde, in denen die Welt-Wirklichkeit auf intelligibele Weiſe voraus dargeſtellt iſt. So können wir wenigſtens hier die Ideen nur begreifen, und nur ſo begriffen dieſelben in unſerer nachfolgenden Erörterung in Betracht ziehen. Daß dabei ihre Exiſtenz die der Thatſachen nicht ſchon erſchöpft in ſich faßt, daß der Ideen ewiges Daſein nicht die zeitliche Geſtalt der Thatſache als ein nichtiges Element in ſich verſchlingt, ſondern daß dieſe letzteren als die geſchichtlichen Einzelgeſtalten der Weltwirklichkeit ihr gleiches gutes Recht von dem Welturheber mitempfangen haben, das iſt, was wir darthun werden.

5.

Dieſe Darſtellung kann indeß nicht gegeben werden, ohne noch eine weitere Vorfrage zu erledigen, die, auf dem Gebiete der Philoſophie, insbeſondere der neueren, verhandelt, mit unſerem Gegenſtande enge zuſammenhängt. Das iſt die Frage nach dem Verhältniß vom Denken und Sein. Denn wie man auch, abgeſehen von Dem, was wir darüber für unſeren Zweck feſtgeſetzt haben, die Idee ihrem Begriffe nach faſſen, zu welcher von den ſonſtigen, philoſophiſch gangbaren Definitionen man ſich bekennen mag, immer fällt die Idee in das Bereich des Denkens, während die Thatſache nichts Anderes iſt, als eine differente Geſtaltung des Seins (dieſen Begriff in ſubſtantiellem, nicht bloß exiſtentiellem Sinne genommen). Wie man alſo das Verhältniß von Denken und Sein beſtimmt, damit wird es auch zuſammenhängen, was für eine und ob man überhaupt der Thatſache eine ſelbſtändige Bedeutung und Stellung zuerkennt.

Fragen wir nun zuerſt in den Schulen der Philoſophen nach, ſo iſt bekanntlich die Entſcheidung der neueren in dieſem Punkte eine nach verſchiedenen Seiten auseinanderlaufende. Kant, und Diejenigen, welche in dieſer Beziehung im Weſentlichen auf ſeiner Seite ſtehen, wie der ältere Fichte und Her-

bart, ſetzen, daß im Grunde zwiſchen Denken und Sein gar kein Verhältniß beſtehe. Das Denken (die Subjectivität) beſteht für und verſenkt ſich bei ſeiner Thätigkeit auch allein in ſich ſelbſt, und das Sein (die Objectivität) beſteht für ſich. Das erſtere weiß alſo auch nicht eigentlich von dem letzteren. Sondern, indem es, durch ſein eigenes Weſen in Bewegung geſetzt, ſich Rechenſchaft giebt über das außer ihm befindliche Sein oder auch nur über ſeinen eigenen elementaren Inhalt (Fichte), hat es damit nicht den inneren, wahren, weſentlichen Beſtand des Seins, das An-ſich der Dinge erkannt, ſondern ſich ſelbſt nur darüber verſtändigt, nur erklärt, wie ihm die Dinge erſcheinen. Sein Wiſſen iſt recht eigentlich ein Scheinwiſſen und doch nur das allein ihm mögliche Wiſſen, über das es als die ihm immanente Schranke nicht hinauskommt.

Daß bei dieſer Betrachtungsweiſe die Thatſachen ſtehen bleiben, iſt wahr. Aber weiter auch Nichts. Was ſie eigentlich als ſie ſelbſt bedeuten, ihr wahrer, weſentlicher und tiefſter Gehalt wird damit nicht zur Einſicht, geſchweige zur Anerkennung gebracht. Darum fällt denn auch bei dieſer Anſicht eigentlich alles Gewicht auf die Idee, oder auf das in der Intelligenz befindliche, durch das Denken zu deutlicher Anſchauung gebrachte Wahrheitsbild. Iſt nur dieſes den Geſetzen des Denkens gemäß wohl herausgeſtellt, ſo mag die Welt mit ihren Thatſachen daneben immerhin beſtehen, wohl auch mit der Idee und ihren Bildern nicht ganz übereinſtimmend beſtehen, für das Denken iſt die Hauptſache da und geſchehen, und die Thatſache muß ſich dem unter Umſtänden bequemen.*)

Anders die entgegengeſetzte, von Hegel und ſeinen Nachfolgern geltend gemachte Betrachtung, obgleich ſie bei keinen

*) Dies iſt nicht bloß die Meinung und Weiſe des Rationalismus geweſen; es liegt auch wirklich in dem Syſtem. Woher auch ſonſt die Sympathieen ſeiner theologiſchen „Richtung“ für Kant (Fichte kennt ſie nicht, Herbart noch weniger), der in anderen Punkten bekanntlich zu Reſultaten gekommen iſt, vor denen der Rationalismus ſich aus allen Kräften wehrt?

beſſeren Reſultaten ankommt. Dieſe kennt und hat ein Verhältniß des Denkens zum Sein. Aber ein ſolches, welches das Sein im Denken vollſtändig aufgehen läßt. Ihr Denken iſt das abſolute, urſchöpferiſche, zu dem ſich das Sein nur verhält als Produkt. Demgemäß iſt die Idee „das ſich ſelbſt als Sein wiſſende Denken, oder das Denken, welches als das Sein für ſich geworden, Sich-wiſſendes iſt", mit anderen Worten: der geſammte Lebensproceß ſammt der ihm immanenten abſoluten Bildungskraft. Wozu dabei die einzelnen Thatſachen werden, iſt klar. Sie ſind Nichts als die äußerlich gewordenen Momente, welche das ideelle Denken ebenſowohl fort und fort aus ſich herausſetzt, als fort und fort negirt, um durch dieſe Negation hindurch zu ſich ſelbſt zu kommen, ſich ſchließlich als Geiſt zu realiſiren. So iſt die Idee dann bei dem Abſoluten angekommen, vielmehr ſelbſt das Abſolute, oder „das ſich ſelbſt wiſſende Leben in ſeiner vernünftigen Nothwendigkeit und dieſe die ſich ſelbſt wiſſende Wahrheit oder Wirklichkeit"; während die Thatſachen das immer und immer wieder Verſchwindende und von keiner anderen Bedeutung ſind, als der Idee zu ihrem proceſſualiſchen Factor zu dienen. Die Thatſachen ſind alſo hier nicht beſſer daran, als bei der erſten Betrachtungsweiſe, ja noch ſchlimmer poſtirt, da ihre Nichtigkeit hier grundſätzlich erklärt iſt, während ſie dort nur grundſätzlich unerkannt und darum dahin geſtellt gelaſſen ſind.

Das Ergebniß dieſer beiden am meiſten gangbaren philoſophiſchen Betrachtungsweiſen eröffnet uns alſo für die bereits von uns aus der Erfahrung gewonnenen Sätze in Betreff der Thatſache und ihrer Bedeutung unmittelbar keine förderliche Ausſicht; und wir ſind daher, von der Philoſophie verlaſſen, genöthigt, unſere eigenen Wege einzuſchlagen; werden wir daher auf dieſen Wegen auch nicht mit philoſophiſcher Evidenz einherſchreiten, ſo halten wir dafür, daß die Theologie, ohne die gangbare Philoſophie zu verachten, ja ſich ihrer bedienend wo und wie ſie kann, ſich dennoch nicht von ihren Ergebniſſen

dürfe abhängig machen, ohne nicht bloß ihre Selbſtändigkeit einzubüßen, ſondern zugleich auch ihrem gegebenen Inhalte zu nahe zu treten.

Denn dieſer Inhalt iſt ein geſchichtlicher, Gottes Handeln mit dem Menſchen und des Menſchen Handeln mit Gott; Geſchichte aber wird der Philoſophie aprioriſtiſch zu conſtruiren niemals gelingen. Und da nun auch für den vorliegenden Fall die h. Schrift ſelbſt Facta berichtet, welche die Entſcheidung auch über die darin begriffene Frage in ſich ſchließen, ſo müſſen wir, auch wider die Ergebniſſe der Philoſophie, dieſe und ihren Lehrgehalt aufrecht erhalten, für uns ſelbſt nicht im Zweifel, daß wir damit zugleich die Löſung der aufgeworfenen Frage richtig treffen werden.

Darin beſtärkt uns noch ein beſonderer Umſtand. Das iſt eben die gegenſätzlich auseinandergehende Stellung der Philoſophie zu unſerer Frage. Auf beiden Seiten finden wir nämlich je nach einer Seite hin die Löſung derſelben wenigſtens angedeutet. Daß aber die Philoſophie nicht ſelbſt auf dieſe Löſung hat kommen können, das hat einen Grund, der aus der ganzen folgenden Erörterung hervortritt und auch oben ſchon angedeutet iſt.

Wenn nämlich zuerſt Hegel von der, durch die Natur der Sache und die Stellung des Menſchen gebotenen Forderung nicht laſſen zu dürfen glaubt, daß es zu einem wahren und weſentlichen Erkennen der Dinge kommen müſſe, ſo hat er Recht; wenn er aber ſodann ſtatuirt, daß dies nicht anders der Fall ſein könne, als indem das Denken als der ſchöpferiſche Factor des Seins betrachtet werde, und ſomit auch das menſchliche Ich in den Mittelpunkt der geſammten irdiſchen Dinge trete: ſo hat er Unrecht. Denn der Theologie iſt das eine noch viel ausgemachtere Wahrheit, daß das Denken, wie es Hegel meint, nur das göttliche Denken ſelbſt ſein kann, und daß, wenn man dem menſchlichen Ich jene energiſche Stellung in dem Mittelpunkt der irdiſchen Dinge anweiſt, dieſe Stellung nur eine über-

tragene ſein kann. Haben wir alſo Hegel Recht gegeben, was die Forderung, und können wir ihm — aber unter Beſchränkung — Recht geben, was die Bedingung ihrer Befriedigung betrifft, indem wir nämlich den Menſchen vermöge der ihm von Gott verliehenen ebenbildlichen Stellung in Bezug auf das geſammte mit ihm verbundene Sein als an dem göttlichen Denken theilnehmend betrachten: ſo iſt das einmal doch wieder nur der Zuſtand, wie er hat ſein ſollen und urſprünglich geweſen iſt, und zum Anderen haben wir zwar eine geſchöpfliche Abhängigkeit des Seins von dem göttlichen Denken anerkannt, aber damit noch lange nicht die Thatſache zum bloßen ſelbſtloſen Träger der Idee überhaupt herabgeſetzt. Und für jenen Satz haben wir vorerſt wieder das deutliche Zeugniß der Schrift.

Denn außerdem daß die h. Schrift ſagt, Gott habe den Menſchen geſchaffen nach ſeinem Bilde und ihm die Herrſchaft verliehen über die geſammte übrige Schöpfung, ſo deutet insbeſondere auf die darin mitbegriffene, völlig durchdringende Erkenntniß des Menſchen, auf ſein adäquates Wiſſen in Betreff des ihn umgebenden Seins, die außerordentliche göttliche Vollmacht, die ihm (1. Moſ. 2, 19 f.) wird, die Thiere zu benennen, mit dem ausdrücklichen Zuſatz, daß ſie heißen ſollten, wie er ſie nennen würde. Denn dieſe Namengebung, die ſich durch eben dieſe Vollmacht als eine bedeutſame ankündigt, durfte darum — als eine an Gottes Statt vollzogene — auch keine willkührliche ſein, ſondern mußte dem Weſen und der Eigenthümlichkeit des zu Benennenden vollkommen entſprechen (wie wir denn auch bekanntlich ſpäter noch im A. T. ſolch bedeutſame und zutreffende Namengebungen mehrfach finden). Das ſetzt aber eine völlig intellectuelle Durchdringung der Natur der geſammten Thierwelt voraus, wie ſie nur einem energiſch mitten im Centrum dieſer Welt Stehenden möglich iſt. Eine ſolche muß alſo die Stellung des, nach Gottes Bilde geſchaffenen, von Gott an ſeiner Statt mit der Herrſchaft auf Erden begabten Menſchen geweſen ſein, und der Menſch in Folge dieſer

Stellung auch die Möglichkeit einer Erkenntniß und eines Wiſſens gehabt haben, welches in allen Stücken der wirklich entſprechende Ausdruck des innerſten Weſens der Dinge war und mit dem An-ſich derſelben ſich vollkommen deckte. Und zwar dies gewiß nicht auf eine ſofort wieder zu verſchwinden beſtimmte Weiſe. Sondern, wie es Gott nicht ziemte nach ſeinem Bilde etwas nur Einſtweiliges und dann wieder Vergehendes hervorzubringen — oder es wäre nicht nach ſeinem Bilde geſchaffen geweſen —, und wie es ſich mit der Stetigkeit und Sicherheit des menſchlichen Bewußtſeins, alſo mit der Ganzheit des Menſchen und ſeines Weſens nicht vertragen hätte, eine ihm von Gott verliehene Kraft normalmäßig ſchwinden, ſtatt bleiben und wachſen zu ſehen: ſo war auch jene Kraft der Erkenntniß vielmehr gewiß dazu beſtimmt, immer größer, tiefer und umfangreicher zu werden. Aber dies freilich nur unter gewiſſen Bedingungen. War nämlich des Menſchen geſammter Beruf, Stellung und Kraft, in ſeinem Geſchaffenſein zum göttlichen Bilde begriffen, und iſt dies nur ein anderer Ausdruck für des Menſchen innige Gemeinſchaft mit Gott, und war ſomit durch dieſe auch die Integrität ſeines Weſens bedingt: ſo mußte Alles an der Erhaltung dieſer Gemeinſchaft liegen, und umgekehrt eine ſpecifiſche Verletzung derſelben zugleich einen ſpecifiſchen Rückſchlag auf das Geſammtweſen des Menſchen äußern, alſo auch die urſprünglich anerſchaffene Erkenntnißfähigkeit desſelben weſentlich verändern. Dieſe Verletzung iſt eingetreten. Und es iſt nach jenem erſterwähnten ein zweites Factum der heiligen Geſchichte, aus dem wir dies ſchließen und für die Entſcheidung der verhandelten Frage Licht ſchöpfen.

Wir reden von dem Sündenfalle der Stammeltern unſeres Geſchlechtes. Dieſer hat die urſprüngliche Gemeinſchaft des Menſchen mit Gott zerriſſen, und damit das göttliche Ebenbild, oder Beruf, Weſen und Stellung deſſelben verändert. Aber nicht zerſtört und vernichtet. Der Menſch iſt geblieben und mit ihm Das, wozu er erſchaffen war. Aber verhaftet und verkehrt

in Knechtſchaft und Finſterniß der Sünde. Von Gott abgefallen iſt er zugleich aus der centralen Stellung in der göttlichen Schöpfung gefallen. Statt die Dinge aus ihrer Mitte, von innen und in harmoniſcher Gliederung, zu erſchauen, ſtellen ſie ſich ihm von außen, fremd und in loſer Verworrenheit dar. Wie die Früchte des Feldes ſo muß er hinfort auch die Früchte der Erkenntniß und des Wiſſens im Schweiß ſeines Angeſichts eſſen. Die ihm in Gott verliehene durchdringende und adäquate Intuition des geſammten ihn berührenden Seins iſt geworden zu einem Wiſſen allein aus und durch ſich, zu einer mühſam und ſtückweiſe angeeigneten bloß ungefähren, bloß ſubjectiven Erkenntniß.

Und in dieſer Beziehung deutet diejenige philoſophiſche Anſicht auf das Rechte, welche dem Menſchen ein Wiſſen nur in ſoweit zuſchreibt, als er ſich über die ihm gewordenen Eindrücke oder die in ihm befindlichen Vorſtellungen in der ſeinem Denken eigenthümlichen (logiſchen) Weiſe beſtimmt, und daraus einen geordneten Kreis in ſich zuſammenhängender Erkenntniſſe gewinnt. Mit dieſen kann er ſich daher zwar ſelbſt ein Genüge thun, aber darf nicht vertrauen, das innere und wahre Weſen der Dinge ganz und vollkommen erfaßt zu haben, weil ihm zu dieſem ein entſprechender Zugang nicht mehr offen ſteht. Nur daß wir auch hier eine Modification haben eintreten laſſen. Denn nicht überhaupt verſchloſſen iſt dem Menſchen das eigentliche Weſen der Dinge, wie jene Anſicht meint, welche ſich auf die Sünde als die factiſche Veranlaſſung dieſes Verhältniſſes nicht einläßt, ſondern verſchloſſen nur unter einer erſt gewordenen, und wieder aufzuhebenden Bedingtheit und darum verſchloſſen auch nur auf gewiſſe Weiſe. Schaut nämlich auch der in Sünden gefallene Menſch jetzt nur „durch einen Spiegel in einem dunkelen Worte", ſo hat er doch eine verhältnißmäßig wahre Erkenntniß der Dinge, welche für die Löſung der ihm inzwiſchen gewordenen Aufgabe hinreicht.

Das iſt das Eine. Zum Anderen aber iſt, wie wir ſag-

ten, mit der völligen Durchdringbarkeit des Seins mit dem Denken immer noch nicht die völlige Abhängigkeit jenes von diesem und somit die verhältnißmäßige Richtigkeit des ersteren gesetzt. Denn jene Durchdringbarkeit beruht für den Menschen nur auf seiner Theilnahme an dem göttlichen Wesen als einer übertragenen; und daß das geschöpfliche Sein geworden ist durch das göttliche Denken heißt nicht, daß das Sein nur die unselbständige Metamorphose, das Andersein des Denkens in der Idee sei; denn das hieße nicht bloß das Denken, die Idee an Stelle Gottes selbst setzen, sondern höbe zugleich auch den Begriff der Schöpfung auf, die wir zwar vermittelt setzen durch Gottes Denken, die aber eben deshalb keineswegs die bloße, das Denken selbst darstellende Evolution desselben ist; sondern gerade, wie wir meinen, indem Gott denkend und durch das Denken das Sein, die Welt, geschaffen, hat er auch diesem, als von ihm ausgegangen und durch ihn seiend, dadurch eine gewisse Bedeutung bei sich mitgegeben, die dasselbe zu mehr macht, als zu einem unselbständigen bloßen Abklatsch der Idee.

Indem wir also mit Hegel eine völlige Durchdringbarkeit des Seins von dem Denken statuiren, aber ohne daß wir damit zugleich ein völliges selbstloses Aufgehen des Seins in dem Denken zugeben; und indem wir nun dennoch mit der anderen Seite auch eine relative Unfähigkeit des Denkens in Betreff der Durchdringung des Seins wider Hegel anerkennen, weil das Sein dem Denken nicht selbstlos gegenübersteht, und darum auch eine Störung in das normale Verhältniß beider hat eindringen können: so ist uns nun doch, was wir eigentlich wollten, die letztere wie die erstere Betrachtungsweise eine Bestätigung geworden dessen, daß wir auf den rechten Wegen gehen, wenn wir weder der einen, noch der anderen die wahre Lösung der vorliegenden Frage zuschreiben. Denn sofern auch die zweite mit Nichten, wie sie behauptet, Consequenz und Fortschritt der ersten ist, indem vielmehr die Uebertreibung der einen umge-

ſchlagen iſt in die Uebertreibung der anderen, und ſo beide einander ausſchließen, können wir beiden auf modificirte Weiſe ihr Recht widerfahren laſſen, haben alſo beide ebenſo für uns, wie jede einzeln gegen uns, oder heben beide in einer dritten Betrachtungsweiſe wahrhaft auf.

Aber was gewinnen wir nun mit dieſer ganzen Erörterung für unſere eigentliche Frage? Stellen wir das jetzt heraus. Wir haben bisher verneint ſowohl diejenige Anſicht, die das Sein neben dem Denken ganz dahingeſtellt ſein läßt, als diejenige, welcher das Sein in dem Denken vollſtändig aufgeht, aber dennoch eine wahre Löſung der Frage dadurch gefunden, daß wir, ein wirkliches und weſentliches Verhältniß zwiſchen Denken und Sein ſetzend, das Sein für ebenſo durchdringbar, als noch undurchdrungen erklärt, indem wir in Beidem alſo dem Sein ſein volles Recht widerfahren laſſen, daſſelbe weder als eine bloße Modification des Denkens aufgehoben, noch als dem Denken fremd und verſchloſſen für daſſelbe vergleichgültigt haben. Indem wir daher von hier zu unſerer eigentlichen Frage übergehen, und das Verhältniß der dem Sein angehörigen Thatſache zu der dem Denken anheimfallenden Idee beſtimmen, ſo folgern wir nun, daß, ſofern das Sein keine bloße Modification des Denkens iſt, auch die Thatſache keine bloße Modification der Idee iſt, daß aber auch, ſofern das Sein dem Denken nicht fremd, verſchloſſen und gleichgültig oder zufällig gegenüberſteht, die Thatſache ſich nicht gleichgültig zur Idee verhält, ſondern daß die Thatſache ihre Stellung der Idee gegenüber ebenſo ſelbſtändig, wie zu der Idee in beſtimmtem Verhältniſſe hat. Nun iſt das Nähere dieſer Stellung nachzuweiſen, und dabei wird, inwiefern auch hier eine Störung durch die Sünde eingetreten, am geeigneten Orte ſich ergeben.

6.

Wir haben bisher von Thatſachen geſprochen, ohne genauer zu beſtimmen, was wir unter denſelben verſtehen. Auch das muß alſo erſt geſchehen und könnte zunächſt aus der Zuſammenſtellung des Wortes erſchloſſen werden. Thatſache wäre

hiernach eine Sache der That, wie Streitſache Sache des Streites; und inſofern hier „Sache" das Beziehungswort, „That" das Hauptwort iſt, das darum den Ton hat, ſo wäre etymologiſch hiermit ausgedrückt, daß es ſich im Allgemeinen von einem Etwas, einer Sache handele, die aber nach ihrem concreten Beſtande eine gethane, der Erfolg eines Thuns, eine That im engeren Sinne wäre. Allein dem entſpricht der wirkliche Gebrauch des Ausdrucks nicht. Dieſer erſtreckt ſich vielmehr weiter. Wir erinnern nur an die gewöhnliche Redeweiſe, daß Etwas eine Thatſache ſei, womit geſagt werden ſoll, daß dieſes Etwas ein beſtimmter Vorgang, ein wirklich Geſchehenes ſei, das nicht mehr dem Bereich des bloß Möglichen und Ungewiſſen angehöre. Bezeichnet alſo der Sprachgebrauch mit dem Ausdruck Thatſachen auch ſolche Dinge, die nicht gethan, nur geſchehen ſind: ſo verengert er indeß den Begriff auch wieder in beſtimmten Verbindungen. Namentlich in unſerem Fall. Da, wo von Thatſachen im Gegenſatz zu den Ideen die Rede iſt, werden darunter nur ſolche verſtanden, welche wirklich Sache des Thuns, geſchichtliche Thatſachen im engeren Sinne des Wortes, ſind. Von ſolchen ſprechen alſo auch wir allein; und haben daher, wenn Begriff und Weſen derſelben dargeſtellt werden ſoll, vorerſt zu beſtimmen, was Geſchichte überhaupt iſt.

Beantworten wir dieſe Frage vorerſt im Allgemeinen, ſo iſt Geſchichte der äußeren Erſcheinung nach der Inbegriff alles Geſchehens, oder der Inbegriff alles Desjenigen, was eine Veränderung ſetzt in Natur- und Menſchenwelt. In dieſem Sinne ſpricht man von Natur- und Weltgeſchichte. Aber nur die letztere bildet die Geſchichte im engeren und eigentlichen Sinne. Denn während es ſich dort bei der Natur von einem Geſchehen handelt, hervorgegangen aus Regel und Geſetz, denen die Erſcheinungen ohne Bewußtſein und Gegenwirkung unterworfen ſind, während alſo dort bloße Beſtimmtheiten auftreten, die als ſolche das ihnen zu Grunde Liegende einfach darſtellen, ohne daß ſie ſelbſtbeſtimmend irgend ein Neues ſetzen, und ſo

in freien urheberiſchen Zuſammenhang untereinander treten, ſo iſt hier das Geſchehen ein ſeinem Weſen und ſeiner Beſtimmtheit nach andersartiges. Denn hier tritt der menſchliche Wille ein, der als ſelbſtbewußter Factor dem Geſchehen das Gepräge ſeines eigenen Weſens aufdrückt, und damit die Geſchichte zu einem lebendigen Ganzen in ſich zuſammenhangender, dabei ſtets neu und eigenthümlich geſtalteter Erſcheinungen macht. Aber dies freilich nicht ohne Geſetz, denn ſonſt würde die Geſchichte nicht Geſchichte, ſondern eine bloße Maſſe verworrener, ziel- und zweckloſer Veränderungen ſein. Der menſchliche Wille iſt, ohne aufzuhören Wille zu ſein, dennoch in den Kreis des göttlichen Willens eingeſchloſſen, Gott beſtimmt letztens Verlauf und Ziel der Geſchichte. Menſchlicher und göttlicher Wille ſtehen ſomit in einer gewiſſen Wechſel-Beziehung und Wirkung. Jede einzelne menſchliche Willenshandlung erhält in Folge derſelben ihre Stellung im Großen und Ganzen, ihr ethiſches Gepräge; Gottes Wille aber wird je zu entſprechender Action und Reaction beſtimmt, vermittelſt deren eben der gottgewollte Verlauf der Geſchichte ſtetig bejaht wird. Geſchichte iſt ſomit ihrem höchſten Begriff nach Darſtellung und zugleich Ergebniß des Zuſammenhandelns Gottes mit der Menſchheit und zwar — wie wir noch hinzuſetzen müſſen — zur Verwirklichung des göttlichen Rathſchluſſes.

7.

Der nächſte urheberiſche Mittelpunkt der Thatſachen, um die es ſich handelt, iſt mithin der Menſch. Die beſondere Frage, in welche unſere allgemeine Verhandlung übergeht, iſt daher nun die: ob und inwiefern Gott es dem Menſchen verliehen habe, Urheber von Thatſachen zu ſein, denen dann als ſolchen und gegenüber den Ideen eine ſelbſtändige und wirkſame Bedeutung im geſchichtlichen Weltganzen zukomme! Mit anderen Worten die Frage nach der Bedeutung der irdiſchen

Schöpfung, ſofern ſie gipfelt im Menſchen, und weiterhin nach Begriff und Weſen des göttlichen Schaffens überhaupt.

Wie und von wo aus man nun auch dieſen Begriff des göttlichen Schaffens philoſophiſch conſtruiren möge, vorausgeſetzt, daß es im Sinne des Theismus geſchehe, ſo wird ſich immer ein Zwiefaches darin finden müſſen. Zuerſt iſt es nämlich Sache göttlicher Entäußerung, wenn Gott durch ſein Wort eine Welt hervorruft, die nicht er ſelbſt, ſondern die ihm ungleich iſt. Sodann iſt es die Beziehung, in die Gott dennoch ſich zu dieſer Welt und dieſe Welt zu ſich geſetzt erhält, die wir in jenem Begriffe hervorheben müſſen. Die Welt iſt nicht Gott, und dennoch Gott mit der Welt und die Welt nicht ohne ihn. Daraus folgt, daß Gott der Welt bei ſich ſelbſt eine gewiſſe Stellung angewieſen hat, die ſofort in der ihm ebenbildlichen Krone der irdiſchen Schöpfung, dem Menſchen, in ein bewußtes und wirkſames Verhältniß zu ihm ſelbſt ausläuft. Der Menſch wäre gar nicht dieſer, ſondern ein Geſpenſt ſeiner ſelbſt, wenn es Gott nicht ein Ernſt damit geweſen wäre, ihn bei ſich zu accreditiren oder ſeinem eigenen freibewußten und bewußtfreien Handeln einen beſtimmten Einfluß bei ſich einzuräumen, das zeitliche Thun des Menſchen unzeitlich zu ſanctioniren. So allein ragt der Menſch dieſer Erde in die Ewigkeit des Himmels, aus der er ſtammt und mit der er in wechſelwirkſamer Beziehung begriffen iſt.

Mit anderen Worten, daß Gott den Menſchen geſchaffen, oder daß er in demſelben einen ebenbildlichen, obwohl geſchöpflichen Abdruck ſeines eigenen Bildes hervorgebracht, damit hat er auch zugleich den von dem Menſchen ausgehenden Thatſachen den gleichen Stempel gottebenbildlicher Bedeutſamkeit verliehen, oder ihnen eine Wirkſamkeit anerſchaffen, die in ſeine eigene göttliche Sphäre hereinreicht. Aber dies freilich nur auf bedingte Weiſe.

Der Menſch iſt nicht Gott ſelbſt, auch nicht das alter ego deſſelben. Er konnte wohl frei mit Gott handeln und auch

frei wider ihn; aber wie er dort mit Gott verbunden frei ſich ſelbſt band, ſo mußte er hier, immer noch an Gott gebunden, dieſe Gebundenheit als eine unfreie dulden; oder wie dort und hier zwar ſein Thun in die göttliche Sphäre wirkſam hineinreichte, die geſchichtlichen Thatſachen der Menſchheit ewige Bedeutung hatten und haben, ſo konnten ſie dies doch nur auf hier und da verſchiedene Weiſe haben (wovon ſpäter näher) und blieben darin immer innerhalb der göttlichen Sphäre verhaftet, in dem ewigen Rath Gottes beſchloſſen.

8.

Daß alſo den Thatſachen als ſolchen das von uns näher darzuthuende ſelbſtändige Weſen und Wirken beiwohnt, das hat ſeinen allgemeinen Grund darin, daß ſie ihren urheberiſchen Ausgangspunkt im Menſchen haben, und weiterhin, daß Gott dem Menſchen dieſe freie und energiſche Stellung im großen geſchichtlichen Weltganzen verliehen hat. Der Menſch, als der lebendige Ausgangspunkt der Thatſache, begabt und ausgeſtattet wie er iſt, giebt damit auch der Thatſache ihr wirkſames und bedeutungsvolles Gepräge. Das nächſte Verhältniß, in dem die Thatſachen ſtehen, iſt mithin das zu dem Menſchen, und dies ergiebt für unſeren Zweck noch eine beſondere Folgerung, die wir hervorheben müſſen.

Idee und Thatſache ſtehen nicht in unmittelbarem Zuſammenhang; zwiſchen beide tritt der Menſch, von dem die Thatſache ausgeht, und welcher der Idee auf irgend welche Weiſe zum Durchgangspunkte dient. Die Thatſache hängt alſo auch nicht zunächſt von der Idee ab, ſondern zunächſt von dem Menſchen, und dieſe Abhängigkeit iſt eine um ſo intenſivere, die Selbſtändigkeit der Thatſache gegenüber der Idee eine um ſo weſenhaftere, als der Menſch nicht der bloße Durchgangspunkt der Idee iſt. Der Menſch verhält ſich zur Idee nicht bloß leidentlich, der Menſch nimmt die Idee auf als Perſon, d. h. als ein Weſen von eigenem ſelbſtändigen Mittelpunkt,

in welchem die Idee daher auch erſt einen dieſer Eigenthümlichkeit entſprechenden Beſtand gewinnt, ehe es ſofort zu der, in der Idee irgendwie vorbereiteten Thatſache kommt. Es iſt daher nun, um das hierdurch bedingte Weſen der Thatſache beſtimmter darzuſtellen, auch dieſes Verhältniß näher zu erörtern.

9.

Die Perſon, die, frei und ſelbſtbewußt ſich beſtimmend, dies thut nach einem, ihr vermöge ihrer Weltſtellung ideal geſetzten, ebenſo erkenn- als erreichbaren, aber nicht zwangsweiſe einwohnenden Realgrunde, in dem ihr Weſen ſeine eigentliche und eigenſte Beſtimmtheit hat, hat den eigentlichen und eigenſten Factor der Bethätigung und Auswirkung jener Beſtimmtheit in dem Willen. In dem Willen ſammelt ſich gleichſam das ganze Weſen der Perſon, um ſich in dem Bereich des Geſchehens darzuſtellen und zu behaupten als Das, was es iſt. Das hat eine Folge zunächſt für die Idee.

Die Idee, wo ſie als weſentlicher Factor mit eintritt, hat vorerſt noch andere Factoren neben ſich, mit denen ſie kraft des Willens in Beziehung geſetzt wird und dadurch ihre beſondere Geſtalt gewinnt. Solche Factoren ſind die geſammten differenten Momente, die ſich in einer und derſelben Perſon vermöge ihrer natürlichen Begabung, ihrer Gemüthsart, ihrer Bildung und Stellung, weltlicher ſowohl, als geiſtiger und geiſtlicher, vereinigt finden. Dieſe werden von der Idee keineswegs verſchlungen, ſonſt müßte ſie das ganze Weſen der Perſon zuvor aufzehren, die Perſon müßte als Perſon verſchwinden, wenn es zur Ausführung der Idee kommen ſollte, während umgekehrt die Perſon es iſt, welche die Idee ſowohl concipirt, als zur Ausführung bringt. Denn die Macht der letzteren beſitzt die Idee nicht unmittelbar in ſich, ſondern empfängt ſie erſt von dem Willen der Perſon, in welche ſie eingegangen iſt. Der Wille, wie er, die Idee aufnehmend, ſie zugleich durch Beziehung auf den geſammten übrigen Inhalt der Perſon beſondert, verleiht

auch die Mittel, zuletzt die in der Idee vorbereitete Thatsache herzustellen. Eine Thatsache kann mithin in der Idee im Voraus gestaltet sein, im Voraus ideelle Gestalt haben, diese Gestalt ist aber dann keineswegs nur Product der Idee selbst, ideelle Selbstproduction, denn dazu hat die Idee die Macht nicht, sondern Erzeugniß mannigfacher, unter Wirkung der Person auf einander bezogener und einander bedingender Momente. Kurz, die Thatsache geht aus dem Willen der Person, nicht aus dem Willen oder aus dem Drang der Idee hervor. Ein Beispiel, an dem dies Alles anschaulicher wird, finden wir gerade mitten auf dem uns hier zunächst angehenden Gebiete.

Man hat versucht, wie wir bereits berührt, den christlichen Lehrinhalt aus dem Princip der Liebe herzuleiten. Die Liebe als wirkende Grundkraft, ideell aufgefaßt, soll in lebendiger Logik alle die weiteren Momente der christlichen Idee selbständig aus sich heraus setzen. Inwieweit hier nun bei der wirklichen Ausführung eine Täuschung mitunterläuft, lassen wir unerörtert, aber das ist klar, daß, wird die Liebe in einem Subject zu irgend einem Thun wirksam gedacht als Idee, die wirkliche Gestalt dieser Idee sofort durch die Gesammtheit der Umstände ihre Besonderheit empfängt. Oder, auf den gesetzten Fall angewandt, die auf die sündige Menschheit gerichtete Liebe der Erlöserperson nimmt erst dadurch die Gestalt der erlösenden, versöhnenden, heiligenden Liebe an sich, oder die allgemeine Idee der Liebe besondert sich zu der Idee der Versöhnung u. s. w. erst dadurch, daß in der Erlöserperson kraft ihres Willens die Idee der Liebe in Beziehung gesetzt wird zu der sündigen Menschheit auf der einen, und zu Gott auf der andern Seite, sammt all' den einzelnen Momenten, die in diesen beiden Seiten eingeschlossen sind. Hier noch gar nicht besonders davon zu reden, daß auch wieder nur in dieser bestimmten, eigens dazu angethanen Erlöserperson die allgemeine Liebesidee überhaupt zu dieser besonderen Gestalt fortschreiten konnte.

10.

Vermöge dieſer Geburt der Thatſache aus dem Willen der Perſon, nicht aus dem Drang und Trieb der Idee, erſcheint daher die Thatſache recht eigentlich als die geſchichtliche Geſtalt der Perſon. Oder die Thatſache ſtellt den Willen der betreffenden Perſon nach ſeinem geſammten Weſen und Inhalt auf dem Gebiet der Geſchichte dar, und wie darin ihr Begriff beruht, ſo gewinnt ſie daher auch ihre wirkſame Bedeutung. Es wird alſo, um die letztere zu beſchreiben, weiter darauf ankommen, Bedeutung und Stellung des Willens ſelbſt zu erörtern.

Der Wille, ſofern er Wille der Perſon iſt, nimmt in lebendigem Zuſammenhang Theil an dem geſammten übrigen, die Perſon als ſolche erfüllenden Weſen. Der Wille alſo, in organiſcher Verbindung mit den Functionen des Wahrnehmens, Anſchauens, Empfindens, Fühlens und Denkens, ſteht damit in wechſelwirkſamem Bezug zu dem geſammten Lebensinhalt und Lebenskreis der Perſon, und iſt daher auch im Stande, beide in die von ihm ausgehenden Thatſachen mitzuverflechten, und wiederum dieſe Thatſachen mit dem geſammten Gebiete, dem ſie angehören, in den gleichen wechſelwirkſamen Verband zu ſetzen. Und dies bedingt die ſpecifiſche Wirkſamkeit der Thatſache. Denn es erhellt hieraus, daß die Thatſache, als der Willensausdruck der betreffenden Perſon, damit in Bezug ſteht zu dem geſammten, mit der letzteren ſich berührenden Gebiete, mithin auch eine beſtimmte Wirkung auf dieſem Gebiete durch jene bezügliche Stellung hervorzubringen beſchaffen iſt. Aber freilich iſt hiermit nur erſt eines Näheren die Fähigkeit der Wirkſamkeit für die Thatſache dargethan, die jedesmal im Allgemeinen gleich iſt der Dignität der Perſon, von der die Thatſache ausgeht; aber noch nicht der Grad, die Richtung und die Weiſe derſelben, die damit noch nicht ohne Weiteres gegeben ſind.

11.

Der Grad der Stärke, womit die Thatsache wirkt, kann, sofern er an ihr selbst haftet, daher auch nur bedingt sein durch sie selbst, ihre innere und äußere Vollendung. Die Thatsache hat um so mehr inneren Gehalt, je reiner und fertiger die Beziehungen, unter denen sie entstanden ist, in ihr ausgeprägt sind, und um so mehr Umfang der Wirksamkeit, je mehr sie den gesammten Kreis der Beziehungen, auf den sie zielt, erschöpft hat.

Die besondere Richtung, wie das Ziel der Thatsache, welche dieselben sein sollen mit Richtung und Ziel des darin ausgedrückten Willens, stellt sich dar in der besonderen Art der Beziehungen, die in sie mitverflochten erscheinen, und kann auch hierin mehr oder weniger rein ausgeprägt sein, je nachdem jene Beziehungen ihrem inneren Werthe gemäß mehr oder minder die eine vor der anderen hervortreten.

Endlich die nähere Art und Weise der Wirksamkeit der Thatsache betreffend, so äußert sich diese zunächst nur als eine bestimmte äußere Veränderung, die in dem betreffenden Kreise vorgegangen. Aber diese Veränderung ist nicht bloß eine der nächsten Wirklichkeit, so wie u. A., um ein Beispiel aus unserem Gebiete zu wählen, durch die Kreuzigung der eben noch lebendige Leib Christi in einen todten Leib verwandelt worden und Jesus hinfort aus der Mitte des Volkes, unter dem er bisher auf Erden gewirkt, hinweggethan war: sondern höher hinauf wird auch der gesammte geschichtliche Kreis um dies eine Glied reicher, also ein seinem Umfang nach anderer. Auch innerlich. Denn indem das neue, noch nicht dageweſene Glied willensmäßig in bestimmter Beziehung zu anderen und allen Gliedern dieses Kreises entstanden ist, und diese Entstehung als ein besonderes Moment neben anderen an sich trägt, hat es zugleich die betreffenden anderen Glieder dieses Kreises in diesen neuen, sie bestimmenden Bezug zu sich und zugleich in veränderten Bezug zu einander selbst gesetzt. Der gesammte Kreis

iſt zugleich auch innerlich ein anderer geworden. Und damit iſt zugleich recht eigentlich auch der Wirkungskreis der Thatſache bezeichnet und feſtgeſtellt. Die Thatſache wirkt in und für den Kreis, in welchem ſie entſtanden iſt, nach allen Beziehungen, welche die handelnde Perſon kraft ihres Willens in derſelben hat zu befeſtigen gewußt, in der Richtung, welche ihre beſonderen Elemente darſtellen, mit der Kraft, vermöge deren in ihr möglichſt viele oder alle bezüglichen Momente erſchöpft und zum Vollzug gekommen ſind.

12.

Wir ſind bisher bemüht geweſen, den eigenthümlichen Werth und die ſelbſtändige Bedeutung der Thatſache gegenüber der Idee dadurch zu erweiſen, daß wir die Perſon als vermittelndes Zwiſchenglied zwiſchen Idee und Thatſache dargeſtellt, insbeſondere die Thatſache als Willensausdruck der Perſon betont und näher betrachtet haben. Aber wir müſſen das Verhältniß nun auch umgekehrt betrachten. Auch die Thatſache hat ihre eigenthümlich-nothwendige Stellung der Perſon gegenüber. Das zeigt insbeſondere die Erörterung, die wir zuletzt über Grad, Richtung, Weiſe ihrer Wirkſamkeit angeſtellt haben. Denn wie im Allgemeinen die Perſon eine geſchichtliche Stellung nur einnimmt durch die Thatſache, die Thatſache ihr alſo um ihrer ſelbſt und der Auswirkung ihres Weſens willen nöthig, die Perſon mit ihrer Wirkſamkeit ganz und gar an das Mittel der Thatſache gebunden iſt: ſo beruht die beſondere Weiſe dieſer Wirkſamkeit auf der Beſonderheit der Thatſache, wie wir ſie oben in Beziehung auf Grad, Richtung, Weiſe erörtert haben, und wie ſie ihr ſelbſt nicht ſowohl als Gebilde der Perſon und in Abhängigkeit von dieſer, ſondern als Glied in dem Kreiſe und auf dem Gebiete der Geſchichte anhaftet. Denn dieſe letztere, als eine Welt für ſich, in der auch die Perſon ihre Stellung nehmen muß, wenn ſie überhaupt eine ſolche haben will, hat es einmal durch göttliche Stiftung an ſich, in geſchöpflicher

Wechſelwirkung mit Gott der lebendige Factor in der Schöpfung zu ſein, zu deren mit ihm ebenbildlichen Krone Gott den Menſchen gemacht, und ihm damit auch eine Welt hat anweiſen müſſen, die mehr iſt als nur ein Schein oder Spiel göttlicher Gedanken. Als ein gleichgeſtaltetes Glied eingereiht auf dieſem Gebiete der Geſchichte, wohnt daher auch der Thatſache gegenüber der Perſon eine Bedeutung bei, die ſie nicht als das bloße abhängige Erzeugniß der Perſon erſcheinen läßt, ſondern, einmal da durch die Perſon, ſie nun, dieſer gegenüber, zu einer ebenſo ſelbſtändigen, als hinfort unauslöſchbaren Erſcheinung macht. Die Thatſache iſt auch das Verhängniß der Perſon. Und das führt uns einen bedeutſamen Schritt weiter in unſerer Betrachtung.

13.

Unſere bisherige Beſchreibung der Thatſache, ihres Weſens und ihrer Bedeutung, ſofern ſie zuſammenhängt mit der Perſon, von der ſie ausgeht, hat in dieſer Beziehung den Menſchen ins Auge gefaßt nach ſeinem allgemeinen und urſprünglichen Weſen; und es iſt daher auch nur das allgemein geſchichtliche Weſen der Thatſache, das wir beſchrieben haben. Aber der Menſch iſt nicht dieſer Menſch geblieben, als der er geſchaffen war. Er iſt aus ſeiner urſprünglichen Integrität herausgefallen, er iſt der Sünde verfallen, und dies begründet daher auch für das beſondere Weſen der geſchichtlichen Thatſache einen bedeutſamen Schluß, führt zu einer wichtigen Unterſcheidung der geſammten Thatſachen.

War, wie wir bereits oben berührt, der ebenbildlich mit Gott geſchaffene und zu wirkſamem Verkehr mit ihm beſtimmte Menſch zwar mit der Freiheit ausgeſtattet, mit und wider Gott zu handeln, ſo war er dennoch nicht auf gleiche Weiſe *berechtigt*, ſo oder ſo zu thun. Sondern, wenn er etwa, irgendwie veranlaßt, es ſich einfallen ließe, ſich frei wider Gott zu entſcheiden, konnte er nicht mehr ebenſo, dieſe Entſcheidung auf-

hebend, hernach auch wieder mit Gott handeln. Denn dies ſetzte ein Verhältniß völliger Parität mit Gott voraus, und würde außerdem alle Ordnung des göttlichen Haushaltes verwirrt, alle Wahrheit als ſolche aufgehoben und unmöglich gemacht, kurz alles ethiſche Element aus der Welt verbannt, die Welt zu einem finſteren wirren Chaos gemacht haben. Trat daher nun jener Fall wirklich ein, gab der Menſch in der erſten Sünde ſeinem Thun die Entſcheidung wider Gott, d. h. handelte er, mit der Wirkung in die Ewigkeit, in der Gott und deſſen Willen entgegengeſetzten Richtung, ſo hatte er nicht die gleiche Fähigkeit, die ewige Geltung dieſes ſeines Handeln aufzuheben, ſondern er mußte unter dem Gewichte deſſelben verhaftet, und all' ſein übriges Thun von dem böſen Weſen deſſelben angeſteckt bleiben. Der Menſch, wie er einmal durch die Sünde geworden iſt, iſt unfähig, andere als ſolche Thatſachen zu erzeugen, die, mit dem verkehrten Weſen der Sünde behaftet, im Grunde doch nur die Richtung fortſetzen, welche ſich der Menſch in der erſten entſcheidenden That gegeben hat. Der Menſch kann keine Thatſache produciren, die frei von dem Gepräge wäre, das einmal dieſer irdiſchen Geſchichte aufgedrückt iſt, geſchweige daß ſie, mit der Geltung in die Ewigkeit, dem Zuſtande ein Ende mache, in den er durch die Sünde gerathen iſt. Alle bloß menſchlichen Thatſachen ſind mit dem allgemeinen Charakter der Unfähigkeit angethan, umkehrend und wiederherſtellend auf die ſündhafte Verkehrtheit des Menſchengeſchlechts einzuwirken. Und dies auch noch aus einem anderen, hiermit zuſammenhängenden Grunde.

Die Sünde hat den Menſchen iſolirt, nicht bloß Gott gegenüber, ſondern auch in der Beziehung zu ſeines Gleichen. Alle ſolche Beziehung iſt immer nur eine verhältnißmäßige. Keines Menſchen Thun iſt ein völlig bezügliches, und eben ſo wenig ein alle Beziehungen in irgend einer Richtung in ſich vereinigendes. Kein Menſch alſo, und wenn er auch im Stande wäre, irgend ein einzelnes Thun ſündlos zu geſtalten und die-

ſem eine wiederherſtellende Beziehung auf Gott zu geben, würde dennoch wirklich wiederherſtellend wirken können, darum, weil dieſes ſein Thun nicht die ganze übrige Menſchheit bezüglich in ſich zu faſſen im Stande wäre. Dazu gehört alſo weſentlich ein anderes Thun; diejenigen Thatſachen, die darauf hinzielten, von dem gemeingeſchichtlichen Gepräge frei, vielmehr auf die menſchheitliche Geſchichte in ihrem innerſten Weſen und Gang umkehrend und wiederherſtellend zu wirken, müßten eine andere Entſtehung auf dem Grunde und Boden einer anderen Perſönlichkeit haben, einer ſolchen, welche vor Allem die geſammte Menſchheit bezüglich zu umfaſſen beſchaffen wäre. Bloß menſchliche Thatſachen können auch aus dieſem Grunde keine Heilsthatſachen ſein.

14.

Die Heilsthatſachen ſind eine beſondere, von allen übrigen weſentlich verſchiedene Art von geſchichtlichen Thatſachen. Zur Heilsthatſache wird die geſchichtliche Thatſache dadurch, daß ſie, ihre Richtung habend auf das gottabgekehrte böſe Weſen des unter der Sünde verhafteten Geſchlechtes, in ihren Inhalt zugleich die Beziehung auf die Geſammtheit deſſelben wirkſam in ſich ſchließt. Das kann die bloß menſchliche Thatſache nicht, und dies deutet daher auf einen Urheber von ſpecifiſcher Dignität. Welcher Art aber dieſe Dignität näher ſein muß, das geht aus der bisherigen Betrachtung hervor.

Die urheberiſche Perſon der Heilsthatſache darf vor Allem nicht in das allgemeine ſündhafte Weſen der geſchichtlichen Menſchheit verflochten ſein, ſondern ſie muß, noch rein und ſündlos vor der Urentſcheidung ſtehend, dieſe nicht anders treffen, als für und mit Gott. Aber das iſt nur eine Vorbedingung, das drückt der von ihr ausgehenden Thatſache nur erſt den negativen Charakter der Sündloſigkeit auf. Sie muß auch noch weiter begabt ſein. Die Heilsperſon muß, aus der geſchichtlichen Menſchheit heraushandelnd, zugleich über der geſchicht-

lichen Menſchheit mit der Fähigkeit ſtehen, den Bezug auf die Geſammtheit derſelben in ihr Handeln wirkſam mit aufzunehmen. Damit erſt wird die von ihr ausgehende Thatſache eine Thatſache *für* die Menſchheit. Aber auch zugleich eine den verkehrten Zuſtand der geſammten Menſchheit heilſam wiederherſtellende. Denn *über* der geſchichtlichen Menſchheit ſo zu ſtehen, daß zugleich ein wirkſamer Bezug auf ihre Geſammtheit damit gegeben iſt, iſt nur Dem möglich, der ſich auf irgend eine Weiſe zu derſelben *urheberiſch* verhält. Dies kann aber in dem gegebenen Falle nur eine mit Gott, dem Schöpfer, gleichberechtigte Perſon, das kann nur der Menſch, der zugleich Gott iſt, der *Gottmenſch*. Nur die von dem *Gottmenſchen* ausgehende Thatſache kann, weil gleichfalls in die Ewigkeit hineinreichend, eine die Ewigkeit der verkehrten menſchheitlichen Entſcheidung aufhebende Wirkung haben.

15.

Durch dieſe Beſtimmungen ſind indeß die *Heilsthatſachen* erſt ihrem allgemeinen Charakter nach feſtgeſtellt. Was ſie ſind, ſind ſie zunächſt durch das allgemeine Weſen der Perſönlichkeit, von der ſie ausgehen. Dieſes giebt ihnen Geltung und Währung im Allgemeinen. Die beſondere Bedeutung aber der einzelnen Thatſache muß in dieſer ſelbſt ausgeprägt und hinwiederum aus ihr ſelbſt erkannt werden. Wie dies der Fall iſt, haben wir oben erörtert, denn was von der geſchichtlichen Thatſache in dieſer Beziehung im Allgemeinen, das gilt auch von der Heilsthatſache im Beſonderen. Grad, Gehalt, Richtung, Art und Weiſe der Wirkſamkeit der beſonderen Thatſache liegen *in* ihr, nicht außer ihr. Und es iſt ſo weit gefehlt, daß die Idee es wäre, in die, von der Thatſache bloß dargeſtellt, die eigentliche Bedeutung fiele, daß es nicht einmal das allgemeine Weſen der Heilsperſon iſt, auf das die Erlöſung und Verſöhnung endgültig darf zurückgeführt werden. Nicht weil die Heilsperſon das Heil, oder die Erlöſung und Verſöhnung, ge-

wollt hat, geſchweige weil daſſelbe in der Idee vorausgedacht war, iſt es nun ſchon wirklich und wirkſam da; ſondern, wie die Wirklichkeit, ſo auch ſeine Wirkſamkeit, gewinnt das Heilswerk erſt in den Heilsthatſachen, durch die es nicht bloß in die Geſchichte eingeführt wird, ſondern die auch erſt in Gottes ewige Sphäre hineinwirken und die heilſame Veränderung bewirken, auf die es zwar ſchon immer abgeſehen war, deren wirkſame Potenzen aber erſt ihrer geſchichtlichen Erſchaffung in der Zeit warteten. Die Heilsthatſache hat, der Heilsperſon, geſchweige der Heilsidee gegenüber, ihre — relative — Selbſtändigkeit.

Den Inhalt der vorſtehenden Betrachtung auf einzelne Heilsthatſachen anzuwenden verſagen wir uns; nur darauf wollen wir ſchließlich noch aufmerkſam machen, daß unſere Erörterung einen beſtimmten Bezug auf confeſſionelle Differenzen inſofern hat, als die Thatſache in unſerem Sinne zu betonen ein weſentliches Intereſſe der lutheriſchen Richtung vorliegt, während die beſtrittene Hervorkehrung der Idee mehr Sache des reformirten Typus iſt. Und inſofern möchte auch die Aufnahme unſeres Verſuches, deſſen ganze Schwäche wir fühlen, in dieſe mehr den praktiſchen Fragen zugewendete Zeitſchrift einigermaßen gerechtfertigt ſein.

K. i. O. G. R.

II.

Baden und Heſſen.

Aus der Badiſchen Unionskirche wird ein echter Lutheraner nach dem anderen hinausgedrängt; und zwar ſind es die beſten

Kräfte, welche ſcheiden. In einem jüngſt erſt vorgekommenen Falle iſt es Pfarrer Friſchmuth aus Ittersbach bei Pforzheim, über den uns genaue Nachrichten vorliegen. Werden energiſch auftretende, raſch reſolvirte Naturen, die das Gewiſſen aus der Union treibt, leicht mit dem Vorwurfe der Starrköpferei, der Ungeduld, der Separationsluſt belegt, ſo giebt es doch auch Naturen, welche mit jahrelanger Geduld ausharren, allzeit das Beſte hoffen und Alles zum Beſten kehren, aber es doch am Ende nicht mehr auszuhalten vermögen. Unter ſolche gehört Pf. Friſchmuth, dem wohl Freund und Feind, und ſeine Vorgeſetzten ſelbſt, das Zeugniß eines ruhig erwägenden milden Geiſtes ſchwerlich beſtreiten können. Derſelbe hat ſeine Gewiſſensanliegen dem Oberkirchenrath in Karlsruhe vorgelegt, ſeine jahrelangen Nöthen geſtanden und gebeten, man möge um ſeines Gewiſſens und Friedens willen ihm die Erlaubniß verſtatten, das h. Abendmahl in lutheriſcher Weiſe lehren, die lutheriſche Anſchauung als die reine ſchriftgemäße bezeichnen zu dürfen. Dabei hob er ausdrücklich hervor, daß er nicht dogmatiſche Zänkereien im Schilde führe, nicht confeſſionelle Feindſeligkeiten in die Gemeinde hineinſchleudern wolle und in ſeiner Amtspraxis ſtets ſo verfahren ſei, ſeine Pfarrkinder vorerſt zur Liebe Jeſu und Seines h. Wortes zu führen. Aber bei ſich darbietenden Anläſſen in Predigt, Katecheſe und Seelſorge klar nach dem Dogma der lutheriſchen Kirche zu lehren, ſei ſeiner Seele Verlangen und ſeines Hirtenamtes Pflicht, nach ſeines Gewiſſens immer lauter ſich geltend machender Stimme. Solche Lehre ſei nach ſeiner innigſten Ueberzeugung dem Seelenheil der Gemeinde förderlich; zur Klärung des Glaubens, zur Klarheit des Geiſtes eine beſtimmte Entſcheidung, eine Entſchiedenheit im Bekenntniß nothwendig. Darum bitte er gehorſamſt den evangeliſchen Oberkirchenrath um hochgeneigte Verſtattung, das h. Abendmahl nach dem Dogma der lutheriſchen Kirche lehren zu dürfen. Ein klarer Beſcheid der Behörde hierüber könne allein ſein Gewiſſen zufrieden ſtellen.

Die Behörde hat ihm einen klaren Bescheid gegeben, nämlich — sein Gesuch abgeschlagen als mit der Union unvereinbar. Es soll in einer solchen keine Confessionswahrheit als vorzugsweise richtig bezeichnet werden; das sogenannte „Gemeinsame" soll betont werden, von den Lehrunterschieden geschwiegen, das h. Abendmahl insonderheit nicht „schroff" ausgeprägt werden. Das müssen wir verstehen: Man soll im Allerheiligsten, im hochwürdigen Sakramente des Leibes und Blutes Jesu, nicht die Wahrheit bezeugen dürfen, in das gottselige Geheimniß nicht eindringen, sondern auf der Oberfläche sich herumbewegen. — So werden nur oberflächliche Christen erzogen. Denn was für sittliche Folgen es haben muß, wenn der Pfarrer bloß oben hin vom Sakramente lehren, wenn er in Predigt und Seelsorge die hungrigen Seelen nur stückweise speisen soll, das wird sich jeder leicht beantworten können. Noch keine Unions-Behörde hat aber bis jetzt eine runde Antwort und klaren Rath gegeben, wie ein Geistlicher unbeschadet seiner Seele und unbeschadet der Seelen der ihm anbefohlenen Gemeinde die erkannte Wahrheit verschweigen, wie er es anfangen soll, wenn ein Pfarrkind Aufschluß begehrt, ob wahrhaftig das h. Abendmahl Jesu Leib und Blut sei, wie ein um des Sakramentes willen Angefochtener zum Frieden geführt werden könne. Soll ich ihn da auf den gemachten Unionsparagraphen verweisen, auf einen Paragraphen, der vielleicht zehnfacher Auslegung fähig ist? Soll ich dem, der einen Zweifel hat, zehn in's Herz hineinschleudern? Oder soll ich sagen: geh nach Karlsruhe und frage dort nach dem rechten Sinn und Verstand des h. Abendmahls? Oder soll ich die Achsel zucken und sagen: nichts gewisses weiß man nicht? Oder soll ich die suchende Seele hartherzig abweisen, mich kluger Weise aus der Falle ziehen mit der Antwort: da siehe du zu!? Oder soll ich sagen: die Schrift lehrt so, und die Union lehrt so; wir müssen aber der Union folgen, also ist's befohlen? Oder was soll ich sagen, was soll ich machen? —

Nun — wir wissen keine Unions-Antwort. Pf. Frischmuth

hat von der Behörde auch keine erhalten, ſondern iſt nur kurzer Hand abgewieſen und auf die Union beſchieden worden. Da er derſelben nicht folgen konnte, hat er ſeine Entlaſſung begehrt und erhalten; und iſt nunmehr mit Breslau in Verbindung getreten. —

Das iſt die Union und der Unionsfrieden in Baden!

Im Hinblick auf ſolche betrübten Erfahrungen können wir im Großherzogthum Heſſen doch Gott danken, daß allhier noch keine Landes-Union vollzogen iſt. Bekanntlich lebt man in Heſſen auch nicht im Paradieſe,*) auch wollen wir nicht phariſäiſch ſprechen: ich danke dir, Gott, daß ich nicht bin wie dieſer Zöllner —, aber in dem eigenen Herzeleid und im Hinblick auf die Leiden anderer Brüder ſollen und wollen wir der Barmherzigkeit Gottes gedenken, der uns vor einer Badiſchen Unions-Tyrannei bis jetzt bewahrt hat. Leben auch allhier Unionsgedanken und -Gelüſte, ſo iſt doch an einen Vollzug derſelben gegenwärtig nicht zu denken. Einem ſolchen ſtehen zu ſtarke Confeſſions-Elemente im Wege, kirchliche Grund- und Eckſteine, die man nicht ausreißen kann, ohne das Land zu verwüſten. Die altheſſiſche Kirchen-Agende hat noch Rechtskraft, die übergroße Anzahl der Gemeinden iſt lutheriſch von Alters her, und eine nicht geringe Anzahl Theologen bekennt wieder den alten Glauben. Die Behörde ſinnt darum auch, unſres Wiſſens nicht auf einen Umſturz des Kirchen-Bekenntniſſes und auf eine gewaltſame Decretirung der Union; obwohl auswärtige Blätter in letzter Zeit ſchon Vermuthungen darüber verlauten ließen. Seufzet auch die Confeſſion bei uns unter mancherlei Druck und Laſt — der Unionszwang preßt uns doch noch nicht die Seele zuſammen; auch liegen gegenwärtig keine offenkundigen Thatſachen oder etwa untrügliche Anzeichen vor,

*) Wer ſich näher dafür intereſſirt, den verweiſen wir auf die vortreffliche Schilderung Heſſiſcher Zuſtände, welche Hofkaplan Schloſſer aus Schönberg auf Aufforderung hin zu Stuttgart abgegeben hat; gedruckt in den diesjährigen Kirchentags-Verhandlungen, S. 152 ff. (Berlin bei Hertz).

daraus man auf eine gewaltſame Ausdehnung der Union über das ganze Land ſchließen könnte. Ein ſolcher Staatsſtreich in der Kirche dürfte doch nicht ſo leicht über Nacht aus dem Ei ſchlüpfen, als die Dekrete Napoleoniſcher Diktatur. Auch läßt ſich eine Schlaf- und Traumbegeiſterung für Union, wie vor Zeiten, gegenwärtig nicht über's Land ausbreiten, ſeitdem die Gewiſſen wieder aufgewacht ſind, und Vieler Augen und Herzen die Herrlichkeit unſrer Bekenntniſſe ſehen, verſtehen und dafür einſtehen.

Was das kirchliche Leben in unſrem Lande betrifft, ſo geht das ſeinen ſtillen Gang weiter. — In der Geſangbuchs-Angelegenheit ſteht uns bald auch etwas Neues bevor. Das „Kirchenblatt für das Großherzogthum Heſſen" bringt aus zuverläſſiger Quelle folgende Nachricht: „Wie wir vernehmen, hat der Geſangbuchsentwurf, den eine aus Geiſtlichen der drei Superintendenturen beſtehende Commiſſion bearbeitet und die Mehrzahl der Mitglieder des hochw. Oberconſiſtoriums befürwortet hatte, die Genehmigung der hohen Staatsregierung nicht erhalten*). Dafür ſoll jedoch ein aus 40 Liedern beſtehender Anhang der neuen ſchon unter der Preſſe befindlichen Auflage unſres alten rationaliſtiſchen Geſangbuchs beigefügt und auch für ſich einzeln Gemeinden verkauft werden. Es werden alsdann die Rationaliſten ihren Glauben aus dem alten Geſangbuche, die „Poſitiven" und „Orthodoxen" den ihrigen (d. h. den der Kirche) aus dem Anhang ſingen können, und iſt damit allen „Parteien Rechnung getragen". — Der Gedanke übrigens, daß die meiſten Länder Deutſchlands, daß Preußen, Würtemberg, Bayern, Hannover ꝛc. die Geſangbuchsnoth der „Aufklärung" ſchon ſo gut wie überwunden haben, wir Heſſen aber als Nachzügler in kirchlichen Dingen es kaum zu einem Stückwerk nach jahrelangem Sehnen und Ringen bringen konnten,

*) Das Oberconſiſtorium ſteht nämlich hier zu Land noch unter dem Staatsminiſterium, nicht als ſelbſtändige Kirchenbehörde direct unter dem Regenten.

ermahnet zu Gebet und Buße und insbesondere zur Einigkeit alle Derer, die die Kirche des Herrn und das Haupt der Kirche lieb haben. Sehen wir auch hierin, wie in Allem einen Wink Gottes, dem wir uns ohne gehässige Verbitterung zu fügen haben, suchen wir den kleinen Anfang kirchlicher Erneuerung, der in jenem Anhange uns dargeboten wird, in unsren Gemeinden für den Bau des Gottesreiches in den Herzen zu verwerthen, und ob wir auch nach unsrer ganzen Auffassung der Kirche und Kirchenleitung mit dieser „Vereinigung" der Gesangbuchssache als gute Protestanten uns freimüthig nicht einverstanden erklären können: es ist wenigstens der Anfang zum Besseren gemacht und: „Warten können heißt weise sein". —

So denken auch wir mit der Redaction des Hessischen Kirchenblatts. Es werden sicherlich die Nöthen der Kirche, der Ernst der Zeit, die Trübsale des Lebens Diejenigen, welche „die Kirche des Herrn und das Haupt der Kirche lieb haben", immer mehr zusammenführen.

Was in diesem Sinne obiges Citat besagt, scheint auch in Hessen mit dem neuen Jahre besonders in Erfüllung zu gehen. Die Bekenner des Herrn Jesu schließen sich gegenwärtig wieder näher aneinander zur gemeinsamen Arbeit in der Kirche. Das kann Referent freilich nur andeuten, weil Erlebnisse und Vorgänge in privaten Kreisen nicht vor die Oeffentlichkeit gehören.

Aber in Bezug auf eine im Großherzogthum Hessen entstandene Kirchenarbeit, welche vor Kurzem in die Oeffentlichkeit übergegangen ist, verstatten Sie mir noch ein Wort. Das „evangelische Brevier", herausgegeben von den Pfarrern Dieffenbach und Müller, (Stuttgart bei Liesching) trägt ein nicht geringes bei, die zerstreuten Bekenner und Freunde in Jesu — vorerst und vornehmlich in unserem Lande, denn weiter reichen bis jetzt unsere Erfahrungen in diesem Stück nicht — betend vor dem Throne Gottes zu vereinigen. Und wenn wir recht beten können, dann sind wir rechte Kirchenarbeiter; preces et lacrymae

sunt arma ecclesiae heißt ja eine alte Kirchensentenz. Ein einziger Seufzer aus gottseliger Tiefe hilft oft mehr als ein Heer von Gedanken, Worten und Werken. Das ist zwar eine stille geräuschlose Art zu kämpfen, die der Herr aber lieb hat und in stiller verborgener Weise segnet, mit kräftigen Wirkungen begleitet. Es fördert diese Weise mehr als alles menschliche Jagen und Machen, Klagen und Zagen, Drängen und Treiben. Die Verfasser des „evangelischen Breviers" haben von verschiedenen Seiten her auch schon dankende und freudige Zuschriften empfangen, worin die Brüder bekennen, mit welch großem Segen sie das Brevier gebrauchen, wie es ihnen stets ein neuer Sporn sei zu Gebet, Fürbitte und Danksagung; ein neuer Born sich täglich ihnen öffne, daraus das lebendige Wort Gottes in das dürre Herz fließe; täglich ein neues Einheits- und Friedensband sich um Die schlinge, die im Glauben eins sind. Es liegt eine heilige Kraft in dem Bewußtsein, die Brüder nah und fern betend zu wissen zur selbigen Stunde; oder wenn einer zur Stunde nicht kann, doch zur selbigen Zeit und in demselbigen Geiste. Die Gebetsschwachen aber, die schwer Angefochtenen, die Mühseligen und Beladenen, die unter ihrer Last seufzen und sich nicht recht sammeln und erheben können, haben den seligen Trost brüderlicher Fürbitte. Ein solcher Trost giebt Kraft den müden Seelen, Erquickung in der Wüste, darin sie schmachten.

Denn daß unter allen Umständen und von Jedem mit buchstäblicher Strenge durchgeführt werden muß, was das Brevier giebt, kommt den Verfassern nicht in den Sinn. Es werden hier Erbauungsstücke für das geistliche Amt aus der heiligen Schrift und dem Gebets- und Liederschatze unsrer Kirche — für die einzelnen Wochentage und Tagesabschnitte geordnet und zubereitet — zum Gebrauche dargeboten, nicht vorgeschrieben. Man wird auch evangelischen Theologen nicht zutrauen, daß sie den Gewissen eine römische Zwangsjacke wollen anlegen, eine Gebetsstunden-Werkheiligkeit in's Leben rufen! Es mag da jeder

ſeiner evangeliſchen Freiheit gebrauchen, ſagen die Verfaſſer ausdrücklich im Vorwort. Das „evangeliſche Brevier", welches nicht mit dem Anſpruche auf Vollkommenheit, ſondern als beſcheidene — aber fleißige und treue — Erſtlingsarbeit auf dieſem Gebiet in die Welt ausgegangen iſt, wird viele und ſehr verſchiedenartige Beurtheiler finden. Die Kritik des Augenblicks wird aber in unſerem Falle keine untrügliche Richterin ſein können. Wenn freilich die Kritik ihr Recht hat, etwa in die Augen ſpringende Fehler der Anlage und dergleichen ſofort zu bezeichnen: ſo wird doch der eigentliche Werth, die innerliche Bedeutung von Arbeiten wie das Brevier ſich nur aus der Erfahrung ermeſſen laſſen; Brauchbarkeit oder Mängel werden nur richtig erkannt werden aus dem fortgeſetzten Gebrauche eines ſolchen Buches. Die Praxis, das Leben muß hier prüfen und lehren, helfen und beſſern. Um ſolche Hülfe und Beſſerung bittet auch das Vorwort. So wünſchen wir denn dem Brevier viel betende Herzen, ſowie den Verfaſſern deſſelben Rath und Beiſtand aus dem Kämmerlein. —

Mit der Kirche haben wir unſren Aufſatz heut angefangen, und mit dem Kämmerlein wollen wir ihn denn nun ſchließen. Gott der Herr laſſe allda reichlich Seinen Geiſt auf uns fließen und ſich ergießen über Land und Leute.

III.

Ueber die richtige Zählung und Gliederung des Dekaloges,

von

Prof. Dr. J. H. Kurtz in Dorpat.

Die Frage, welche Zählung des Dekalogs, ob die lutheriſche oder die reformirte, die urſprüngliche und an ſich richtige ſei, iſt keineswegs ein ſo geringfügiges Problem von bloß

äußerlicher und formaler oder höchstens historisch-antiquarischer Bedeutung, wie man häufig meint, — zumal, wenn man die andere, damit nahe zusammenhängende Frage noch hinzunimmt, ob die abkürzende und in einem Punkte auch umgestaltende Fassung im lutherischen Katechismus berechtigt sei oder nicht. Vielmehr ist Zählung und Fassung auf beiden Seiten von dem eigenthümlichen Geiste beider Kirchen getragen, beherrscht und normirt, und daher die Differenz nicht ohne dogmatische Bestimmtheit und confessionelle Bedeutsamkeit.

Während die reformirte Kirche mit rigoristischer Strenge darauf hielt, daß die Worte des Dekalogs völlig unverkürzt und unverändert aus dem alten Testamente in den christlich-kirchlichen Gebrauch hinübergenommen würden, hat Luther kein Bedenken getragen, sich an die von der katholischen Kirche überlieferte Fassung desselben anzuschließen, weil er in derselben keine dem evangelischen Geiste widersprechende Alteration zu erkennen vermochte. Er hat deshalb mit evangelischer Freiheit und kirchlich-conservativem Geiste, unter Berücksichtigung des kirchlich praktischen Bedürfnisses und der katechetischen Zweckmäßigkeit, und mit evangelisch kirchlicher Verklärung und Beseelung des alttestamentlich gesetzlichen Standpunktes die längern, wortreichern Gebote in kürzere, prägnantere und leichter behaltbare Formen gebracht, beim dritten Gebote dem alttestamentlichen Sabbath den christlich kirchlichen Feiertag substituirt und die Schlußworte des ersten Gebotes an den Schluß aller 10 Gebote gestellt, er hat ferner das Verbot der Abgötterei und des Bilder- (richtiger Idol-) Dienstes, beide in ihrer wesentlichen Einheit erkennend, als ein Gebot gezählt, und dagegen die verbotenen Objecte des Begehrens in zwei Gebote vertheilt. Bei diesen Differenzen treten nun eine Menge, zum Theil fundamentaler, dogmatischer Gegensätze zwischen beiden Kirchen hervor, — namentlich die verschiedene Stellung zum Schriftprincip, die verschiedene Geltung und Beurtheilung der Tradition, die verschiedene Würdigung des alten Testamentes im Verhältniß zum neuen, des

Geſetzes zum Evangelium, der Theokratie zu Kirche und Staat, und inſonderheit noch die verſchiedene Stellung zum altteſtamentlichen Sabbathgeſetze. Aber auch die Zählung der einzelnen Gebote iſt nicht ohne weſentliche dogmatiſche Bedeutung, denn die reformirte Kirche beſtand und beſteht hauptſächlich darum ſo entſchieden auf der Trennung des Verbotes der Abgötterei von dem Bilderverbote und auf der Fixirung des letztern als eines beſondern und ſelbſtändigen Gebotes, um darin für ihre, der lutheriſchen Kirche völlig fremde Abneigung gegen jeglichen Gebrauch von Bildern im Cultus eine bibliſche Grundlage und göttlich-geſetzlichen Anhalt zu haben.

Es iſt deshalb nicht zu verwundern, wenn in dem Maaße, wie das kirchliche Bewußtſein intenſiv und extenſiv in der lutheriſchen Kirche wieder wächſt, auch das Beſtreben ſich wieder kund giebt, die lutheriſche Zählung des Dekalogs, welche ſchon längſt als ohne Frage unhaltbar preisgegeben war und der reformirten Zählung für immer gewichen zu ſein ſchien, von Neuem zu bevorzugen, zu rechtfertigen und zu begründen. Und es verdient gewiß alle Anerkennung, wenn die Lehrer und Vertreter der lutheriſchen Kirche ſich wieder auf das gute Recht ihrer Kirche auch in dieſem Stücke beſinnen und es zu vertheidigen unternehmen. Aber ſie mögen ſich wohl vorſehen, daß ſie dabei nicht aus der Rolle des Apologeten in die des Advocaten fallen! Die reformirte Zählung hat ihre Achillesferſe, — das iſt ihre unzuläſſige Zerſpaltung des erſten Gebotes, — und der Lutheraner iſt völlig im Rechte, wenn er von hier aus argumentirt, daß die, ohnehin durch die wiederholte Initiativformel (Laß dich nicht gelüſten") indicirte und durch die alte maſoretiſche Paraſcheneintheilung bezeugte, Vertheilung der Objecte des verbotenen Begehrens auf zwei Gebote, dadurch zur Nothwendigkeit werde, weil ohne dies nur neun Gebote da ſeien. Aber auch die übliche lutheriſche Zählung hat ihre Achillesferſe, die durch die unfruchtbare Siſyphusarbeit der lutheriſchen Theologen, ſie zu vertheidigen, nur noch mehr bloß geſtellt wird.

Denn in der That kein Unbefangener kann es leugnen, daß all die mannigfachen Verſuche, zwiſchen dem Begehren des Hauſes einerſeits und dem Gelüſten nach Weib, Knecht, Magd, Vieh ꝛc. andrerſeits eine weſenhafte Unterſcheidung und Begrenzung aufzufinden und feſtzuſtellen, bis auf die heutige Stunde ſämmtlich mißlungen und immer einer unglücklicher als der andere ausgefallen ſind; weshalb denn auch der Reformirte relativ im Rechte iſt, wenn er aus der thatſächlich ſich herausſtellenden und aus den Worten leicht nachweisbaren Unmöglichkeit, die lutheriſche Zweitheilung der Objecte des Begehrens zu rechtfertigen, die Nothwendigkeit folgert, daß vielmehr das erſte Gebot in zwei zerlegt werden müſſe. Und er iſt dabei ſogar noch vor dem Lutheraner in Vortheil, denn ſo unzuläſſig und verkehrt auch die Nebeneinanderſtellung von Abgötterei und Idolbienſt als zweier ſelbſtändigen, einander ausſchließenden Gebiete an ſich iſt, ſo muß man doch zugeben, daß beziehungsweiſe beide ſich doch noch leichter und angemeſſener auseinanderhalten laſſen als das Gelüſten nach dem Hauſe des Nächſten und das Gelüſten nach ſeinem Weibe, Knechte, Magd, Vieh und Allem was der Nächſte hat.

Aber giebt es denn wirklich keinen Ausweg zwiſchen der lutheriſchen Charybdis und der reformirten Scylla? — Allerdings giebt es einen ſolchen, und zwar einen ſehr naheliegenden, der nicht erſt aufgefunden zu werden braucht, ſondern längſt von einer kirchlichen Autorität erſten Ranges, vom h. Auguſtinus, eingeſchlagen, ſpäter aber freilich wieder verlaſſen worden iſt. Auguſtin hat nämlich die Recenſion des Deuteroniums adoptirt, wonach das 9. Gebot die Begierde nach des Nächſten Weib und das 10. die Begierde nach ſeinem Haus, Knecht, Magd, Vieh ꝛc. verbietet. Damit ſind auf einmal alle Schwierigkeiten beſeitigt. Dennoch aber wich ſpäter die katholiſche und ſich ihr anſchließend auch die lutheriſche Kirche von Auguſtin's Faſſung wieder ab, weil ſie glaubte, der Recenſion des Exodus, als der ſtatutariſchen, den Vorzug vor der deuteronomiſchen,

als einer bloß gelegentlich und nicht diplomatisch genau recapitulirenden, geben zu müssen. Nichts destoweniger zwingt aber, wie unten weiter erwiesen werden soll, die innere Organisation des Dekaloges mit, wie ich glaube, unabweisbarer Nothwendigkeit dazu, der Recension des Deuteroniums den Vorzug zu geben. Auf Grund dieser Erkenntniß halte ich die folgende Zählung und Gliederung für die allein richtige.

Eine Zweitheilung des Dekalogs als Haupt- und Grundtheilung war schon durch die Zweiheit der Gesetzestafeln gegeben. Dieser formalen Zweitheilung entsprach ohne Zweifel eine sachliche, und eine solche stellt sich aus dem Inhalte so deutlich und bestimmt heraus, daß man über sie (wenigstens über ihr Princip) keinen Augenblick in Zweifel sein kann. Die erste Tafel handelte von den Pflichten des Menschen (des Israeliten) gegen Gott, die zweite von seinen Pflichten gegen die Nebenmenschen, jene richtet den Blick nach Oben auf die Person des einigen und heiligen Gottes (Gottkönigs), diese nach Unten, auf die von Gott geordneten, von Ihm aufrecht zu erhaltenden irdischen, ethischen Verhältnisse zwischen Menschen und Menschen. Aber auch bei der zweiten Tafel stellt sich in Hinsicht auf das allen ihren Geboten gemeinsame persönliche Object noch eine Zweitheilung heraus, bedingt durch den Gegensatz des Verhältnisses der Ueberordnung von Menschen über Menschen, deren Grundform die Stellung der Eltern zu den Kindern ist, und des Verhältnisses der Nebenordnung von Menschen zu Menschen. Die Ueberordnung der Eltern über die Kinder ist bedingt durch ihre Stellung als (creatürliche) Urheber des Daseins der letztern. Sie sind die Organe, Vermittler und Fortsetzer göttlicher Schöpferthätigkeit und als solche Repräsentanten und Stellvertreter Gottes für die Kinder, also ihnen gegenüber auch mit einem dieser Repräsentativstellung entsprechenden Maaße göttlicher Autorität über sie angethan. Die Eltern nehmen deshalb eine Doppel- und Mittel- oder Uebergangsstellung zwischen Gott und den Nebenmenschen ein. Mit Einschärfung der Pflichten

gegen ſie mußte die zweite Tafel beginnen, um ſchon dadurch ihre Mittel- und Uebergangsſtellung zu bezeichnen. Der Dekalog hat es alſo mit drei perſönlichen Objecten zu thun: Gott, Eltern und Nebenmenſchen (im engern Sinne) und, dem entſprechend, mit einem dreifachen Grundverhältniſſe des perſönlichen Objectes zum Subjecte: abſolute Ueberordnung, relative Ueberordnung (die aber auch zugleich eine Seite der Nebenordnung hat) und abſolute Nebenordnung. Beide Tafeln gliedern dann weiter noch die Verletzungen des perſönlichen Objectes, die ſie verbieten, nach drei ſubjectiven Kategorien, deren Unterſchied durch das verſchiedene Verhalten des Subjectes zum Objecte bedingt iſt, d. h. nach den drei möglichen Arten oder Formen der Aggreſſion: durch ſündliches Verlangen, Reden und Thun; und endlich auch noch, ſoweit es zuläſſig oder nöthig erſchien, nach drei ſachlich-objectiven Kategorien, d. h. nach drei verſchiedenen Seiten in der Stellung des perſönlichen Objectes, die der frevelhaften Aggreſſion des Subjectes ausgeſetzt ſind. Dieſe ſind bei dem Gottkönig in Iſrael: deſſen Stellung als der einig, heilig und geiſtig Seiende (ſein Weſen), ferner ſeine Stellung als der ſich alſo Offenbarende (ſein Name) und endlich ſeine Stellung als der von Iſrael als Solcher thatſächlich Anzuerkennende und zu Ehrende durch Heiligung des Sabbath's, welcher ein Zeichen iſt zwiſchen Ihm und Iſrael (Exod. 31, 13), ein Denkmal ſeiner Schöpferherrlichkeit, kraft welcher die ganze Erde ſein iſt (Exod. 20, 11 vgl. mit 19, 5) und eine Bürgſchaft ſeiner Bundesherrlichkeit, kraft welcher Er der Herr iſt, der Iſrael, (ſein Eigenthum vor allen Völkern) heiliget (Exod. 31, 13 vgl. mit 19, 6). Beim Nächſten aber ſind dieſe drei ſachlichen Objecte: deſſen leibliches Leben, deſſen Ehe und deſſen Eigenthum.

Auf der erſten Tafel iſt das Verlangen nach andern Göttern, wie ſich deſſen z. B. Iſrael Exod. 32, 1 ſchuldig machte, ein Frevel des Herzens; der Mißbrauch des göttlichen Namens,

wozu der Gotteslästerer in Levit. 24, 11 ff. ein Beispiel darbietet, ein Frevel des Mundes, und die Entheiligung des Sabbath's durch unheiliges Werk, wie sich dessen der Sabbathsschänder in Num. 15, 32 ff. schuldig machte, ein thatsächlicher Frevel gegen den Gottkönig in Israel. Die umgekehrte Ordnung herrscht auf der zweiten Tafel. Nach dem Uebergangsgebote, in welchem natürlich nur das hervorgehoben wird, was wir unsern Eltern mehr als allen andern Menschen schuldig sind, wird zuerst dem Thatfrevel gegen den Nächsten in drei Geboten gewehrt nach den sachlichen Kategorien: Leben, Ehe, Eigenthum. Dem Wortfrevel gegen den Nächsten ist nur ein Gebot gewidmet, weil jegliches Unrecht, das in Worten gegen den Nächsten verübt wird, immer unter ein und denselben Gesichtspunkt der Verleumdung oder des falschen Zeugniß fällt, während die thatsächliche Verletzung des Nächsten sich in drei wesentlich verschiedenen Formen sündlichen Werkes (Mord, Ehebruch, Diebstahl) darstellt. Endlich wird der Nächste in den zwei letzten Geboten geschützt gegen alles zuchtlose, sündliche Begehren, durch welches er in dem friedlichen, ruhigen, unbesorgten und seligen Besitz und Genuß seiner ihm von Gott verliehenen Güter und Rechte gestört wird.

Dies sündliche Begehren steht in Parallele zu der thatsächlichen Verletzung der Rechte des Nächsten, aber es liegt in der Natur der Sache, daß von den drei Objecten des Thatfrevels: Leben, Ehe, Eigenthum, nur die beiden letztern als Objecte des Begehrens oder Gelüstens aufgeführt werden konnten. So verbietet also das 9. Gebot (entsprechend dem 6.) jedes Verlangen nach den ehelichen Rechten des Nächsten, und das 10. (entsprechend dem 7.) jedes Verlangen nach den Eigenthumsrechten desselben, weß Namens sie auch sein mögen; jenes verbietet die Wollust, dieses die Habgier. Die Vertheilung des verbotenen Begehrens auf zwei Gebote rechtfertigt sich also durch die Parallele mit der Vertheilung der entsprechenden Thatsünden; es rechtfertigt sich ferner dadurch, daß das Begehren

des Weibes in ein ganz anderes Gebiet des ſittlichen oder vielmehr unſittlichen Lebens fällt als das Begehren nach dem Beſitz von Haus und Hof. Können, ja müſſen Wolluſt und Habgier als zwei weſentlich verſchiedene Arten der Sünde angeſehen werden, ſo können ohne Zweifel auch das Verbot wollüſtiger (ehebrecheriſcher) Begierde und das Verbot der Habgier in zwei ſelbſtändige Gebote vertheilt werden. Wie Weib und Eigenthum im 6. und 7., ſo konnten und mußten ſie auch im 9. und 10. auseinandergehalten werden.

Daß die Zehnzahl der Gebote des Dekalogs nicht zufällig und gleichgültig, ſondern ſymboliſch bedeutſam und daher beabſichtigt und wohl überlegt iſt, wird Niemand, der auch nur einigen Einblick in den Geiſt und die Anſchauungsweiſe des hebräiſchen Alterthums hat, läugnen wollen. Sie charakteriſirt den Dekalog als ein in ſich abgeſchloſſenes, vollſtändiges Ganze. Aber wir müſſen noch weiter behaupten, daß mindeſtens höchſt wahrſcheinlich auch die Vertheilung dieſer Zehn in zwei Reihen von Geboten wiederum durch die Geſetze der Zahlenſymbolik normirt geweſen ſei. Die Vertheilung, die wir ſo eben aus dem Inhalte der Gebote als nothwendig nachgewieſen haben, giebt die Gliederung in $3+7$, und es läßt ſich leicht nachweiſen, daß dieſe Theilung auch die durch den Geſichtspunkt der Zahlenſymbolik geforderte iſt. Die Drei gilt auch im alten Teſtamente als die Zahlenſignatur Gottes, während die Sieben die Signatur des Göttlichen iſt, inſofern es in der Welt und in der Creatur, näher im Reiche Gottes, in der Heilsanſtalt, zur Erſcheinung kommt; ſie iſt die Bundeszahl, die Zahl des Bundes Gottes mit ſeinem Volke. Denn wie die Sieben aus der Addition von 3 und 4 entſteht, ſo entſteht die Heiligkeit in der Welt, im Reiche Gottes, durch den Bund Gottes mit dem Menſchen, und die Sieben bezeichnet alſo das Leben der Creatur, ſofern es durch Verbindung mit Gott ſelbſt göttlichen, heiligen Charakter angenommen hat. Einen ſolchen Charakter hat aber in der Theokratie und durch ſie der Elternſtand, die

Persönlichkeit, die Ehe, das Eigenthumsrecht; und ihn gegen thatsächliche, verleumderische und begehrliche Verletzung zu schützen, ist die Aufgabe der sieben Gebote auf der zweiten Tafel.

Die im Voranstehenden skizzirte Auffassung habe ich im Wesentlichen bereits in meiner Geschichte des alten Bundes Bd. II. §. 47, 3 ausgesprochen und zu begründen versucht. Seitdem ist von zwei entgegengesetzten Seiten Einspruch gegen sie erhoben worden, einerseits im Interesse der reformirten Zählung von einem Ungenannten in der Evang. Kirchenzeit. 1857, Nr. 62—65, und von F. W. Schultz in Breslau in der lutherischen Zeitschr. von Rudelbach und Guericke 1858. I. S. 108 ff. — und andererseits im Interesse der hergebrachten lutherischen Zählung von C. W. Otto (Dekalogische Untersuchungen. Halle 1857). Gegen sie das alleinige Recht der Augustinischen Zählung nochmals geltend zu machen, ist die Aufgabe dieser Blätter.

Herr Prof. Schultz eröffnet seine Untersuchung mit den Worten S. 110: „Absichtlich wird hier von der historischen Bezeugung ausgegangen. Daß Kurtz sowohl als nach ihm auch Otto dieselbe so eigenthümlich leicht anschlagen, zeugt nicht von wirklich historischem Sinn. Wirft man eine solche Schaar von Zeugen, wie hier einstehen, so mir nichts dir nichts über den Haufen, so ist in der That nicht einzusehen, was man überhaupt noch als hinlänglich verbürgt gelten lassen will." Eine ungerechtere und zugleich unverständigere Rede mit so übel angebrachtem Pathos und so wenig durchschlagender Wahrheit ist mir lange nicht vorgekommen. Und ob sie selbst Zeugniß von dem ablegt, was sie an mir und Otto vermißt, möchte mindestens auch sehr zweifelhaft sein. Wenigstens von wirklich theologischem und wirklich protestantischem Sinne möchte nicht viel an ihr zu spüren sein. Ja, wenn ein katholischer Theologe so redete, so wäre das ganz in der Ordnung, und Schultz mag sich wohl vorsehen,

daß nicht etwa einer ſeiner katholiſchen Collegen in Breslau ihm eine noch weit anſehnlichere „Schaar von Zeugen" für die Werkgerechtigkeit, das opus operatum, den Heiligendienſt, den Primat des Papſtes u. dgl. m. vorführt, und mit Berufung auf ſeinen (Schultzens) in obigem Satze documentirten „wirklich hiſtoriſchen Sinn" ihn auffordere, nun in den Schooß der alleinſeligmachenden Kirche zurückzukehren.

Aber was bezeugt denn dieſe Schaar von Zeugen ſo Großes, ſo Wichtiges, ſo Zweifelloſes, daß die Geringſchätzung ihres Zeugniſſes Herrn Schultzens Rhetorik ſo in Harniſch bringt? Auch wenn die Schaar noch ſo groß wäre (ſie iſt aber für die drei erſten Jahrhunderte — gewiß die äußerſte Grenze, wo das Zeugniß noch von irgendwelcher Bedeutung ſein kann; höher hinauf reichen die Zeugen aber nicht — in der That winzig klein), wenn auch ferner ihr Zeugniß eben ſo klar, beſtimmt und unzweideutig wäre, als es in der That meiſt unſicher, ſchwankend, zweideutig, zweifelhaft und confus iſt, ſo würde es doch im Grunde weiter nichts bezeugen, als daß eben ſie den Dekalog ſo und nicht anders gezählt und gegliedert haben. Und das will herzlich wenig beſagen; kann wenigſtens für einen proteſtantiſchen Theologen nichts weniger als zwingend ſein. Doch Herr Schultz meint die Sache anders. „Wie wäre es denn," ſagt er, „möglich geweſen, daß ſich in der erſten chriſtlichen Zeit Alle ſo einſtimmig für dieſe (die reformirte) Eintheilung entſchieden hätten, wenn ſie nicht wirklich als die einzige und richtige überliefert geweſen wäre!" Wiederum eine Rede, die vortrefflich in den Mund eines katholiſchen Theologen paßt, der auf ihrer Baſis mit leichter Mühe den Beweis führen wird, daß alle tridentiniſchen Dogmen und päpſtlichen Decretalien als die einzig richtigen überliefert ſeien. Herr Prof. Schultz möge ſich doch zur Abkühlung ſeines übelangebrachten Echauffements etwas näher in der Kirchengeſchichte der erſten vier oder fünf Jahrhunderte umſehen!

Doch beſehen wir uns jene „Schaar" von Zeugen etwas näher. Herr Schultz freilich bezeugt S. 110: „Die hiſtoriſche Bezeugung ſpricht ganz ausſchließlich für die orientaliſch-reformirte Faſſung", und S. 111 noch einmal, denn doppelt reißt nicht: „In der Kirche hatte dieſe Faſſung nach Allem, was man irgend erſehen kann, fürs Erſte ausſchließliche Anerkennung." Zu dieſer in ſo beſtimmter Rede behaupteten Ausſchließlichkeit will es aber ſchon nicht recht ſtimmen, daß Origenes, der eigentliche Vater der reformirten Zählung unter den Chriſten, ſelbſt geſteht: Haec omnia (nämlich ſein erſtes und zweites Gebot) simul nonnulli putant esse unum mandatum. *) Auch hat Herr Schultz bei ſeinem Zählen das noch nöthigere Wägen unterlaſſen. Holen wir bei der Prüfung des erſtern auch dieſes nach.

Durch die große Schaar einſtimmig und ausſchließlich die reformirte Gliederung beglaubigender alter Zeugen ſoll nicht etwa bloß ein gewiſſes Maaß von Wahrſcheinlichkeit (was auch ein beſonnener Forſcher zugeben könnte, falls die Schaar der Zeugen dazu alt und dicht genug wäre), nein, es ſoll dadurch die abſolute Gewißheit erwieſen werden, daß in der durch ſie bezeugten Faſſung die urſprüngliche und authentiſche Faſſung ſich erhalten habe. Denn „wie wäre es möglich geweſen, daß ſich in der erſten chriſtlichen Zeit Alle ſo einſtimmig für dieſe Eintheilung entſchieden hätten, wenn ſie nicht wirklich als die einzige und richtige überliefert geweſen wäre!" Herr Schultz wird uns, hoffen wir, zugeben, daß für den hier in Rede ſtehenden Zweck nur die älteſten Zeugen gehört zu werden verdienen, und wir meinen ſehr großmüthig zu ſein, wenn wir als den äußerſten terminus ad quem das Ende des dritten Jahrhunderts zugeſtehen. Herr Schultz ſelbſt aber hat aus dieſen drei Jahrhunderten außer den Juden Philo und Joſephus nur noch die Chriſten: Theophilus, Origenes,

*) Vgl. Origenis homil. 8 in Exod. 88.

Tertullian und die apostolischen Constitutionen namhaft zu machen gewußt (S. 111). In der That, eine nicht allzu große Schaar! auch wenn die Angabe ganz richtig und zuverlässig wäre, was aber nicht der Fall ist.

Beginnen wir mit Philo und Josephus. Von vornherein muß zugegeben werden, daß ihr Zeugniß allerdings klar, entschieden und unzweideutig ist. Aber es kann nur als ihr eignes Zeugniß, als ihre subjective Meinung gelten, nicht aber als Zeugniß ihrer Zeit, ihrer Volks- und Religionsgenossen, da sie Letzteres nirgends sagen oder andeuten. Wie wenig Gewicht aber die Meinung eines Philo und Josephus in solchen Dingen habe, ist bekannt. Ich habe deshalb allerdings ihr Zeugniß nicht gar hoch anschlagen zu müssen geglaubt und dies durch Folgendes zu rechtfertigen gesucht: Wer bürgt uns dafür, daß diese die zu ihrer Zeit geltende Zählung und nicht etwa bloß, wie in so vielen anderen Dingen, eine subjective Privatansicht vertreten? Warum hätten unter den damaligen Juden, ihren verschiedenen Secten und Parteiungen nicht schon verschiedene Zählungsweisen vorhanden sein können, aus welchen Philo und Josephus sich diejenige auswählten, die ihnen persönlich am meisten zusagte? oder warum hätten sie nicht auch auf eigene Hand sich eine solche nach eigenem Geschmacke bilden können, zumal wenn etwa (wie aus dem neuen Testamente wahrscheinlich gemacht werden könnte, das, so oft es auch dekalogische Gebote anführt, sie doch nirgends zählt), wenn also es unter den Juden des ersten Jahrhunderts überhaupt vielleicht nicht üblich war, die Gebote durch ihre Ordinalzahl zu kennzeichnen? Aber gesetzt auch, Philo und Josephus hätten wirklich nur der zu ihrer Zeit herrschenden Zählung einen Ausdruck gegeben, wer bürgt auch dann uns dafür, daß dies die authentische, die von Alters her geltende war? Ist doch zur Zeit des Josephus nachweisbar schon in zahllosen, namentlich den Cultus und das religiöse Leben betreffenden Einzelnheiten die Auffassung der Gesetzeslehrer zweifelhaft, schwankend, untereinander und selbst

sogar dem klaren Wortsinne des alten Testamentes widersprechend!

Das soll nun aber nach Herrn Schultz „eigenthümlich leicht" argumentirt oder gewogen sein, und „nicht grade von wirklich historischem Sinne zeugen". Habeat sibi! Aber es ist allerdings „eigenthümlich schwer angeschlagen", wenn Schultz S. 110 sagt: Auf Philo's Zeugniß in solchen Dingen „sei allerdings sonst nicht zu viel zu geben, er repräsentire sonst keineswegs die echte jüdische Tradition", aber hier grade gewinne sein Zeugniß große Bedeutung, weil es — man höre! — „den ersten Schein und die Aeußerlichkeit des Textes nicht so ohne Weiteres für sich habe". In der That ein wunderlicher Kanon für die Beurtheilung und Würdigung grade philonischer Exegese und Schriftbehandlung! Als wenn Philo sonst immer so ungemein viel Gewicht „auf den ersten Schein und die Aeußerlichkeit des Textes" gelegt habe! Jeder Schüler weiß, daß grade das Gegentheil wahr ist. — Um nichts besser ist es, wenn Herr Schultz daraus, daß Josephus einer andern Eintheilungsweise oder eines Zweifels an der seinigen gar nicht erwähnt, den Schluß zieht, daß „er sich also darin mit seiner ganzen Volksgenossenschaft in Palästina in Uebereinstimmung zu finden scheine."

Blicken wir nun auf die Kirchenväter der drei ersten Jahrhunderte, so zeigen diese uns fast durchgängig, was auch Geffcken (über die Eintheilung des Dekalogs. Hamb. 1838. S. 158) zugesteht, „wie willkürlich man in dieser Zeit mit dem Dekalog umging", also auch wie wenig man berechtigt ist, auf eine „solche Schaar von Zeugen" so zu pochen, und mit Interminationen maßloser Ungeschichtlichkeit gegen Diejenigen um sich zu werfen, die historischen Sinn genug haben, in solchen Zeugnissen kein entscheidendes Moment anzuerkennen. Die Wahrheit aber ist, daß nun der einzige Origenes klar und unzweideutig die reformirte Zählung vertritt, ebenso bestimmt und deutlich wie Philo, auf dessen Autorität hin (bei seinem bekannten Ver-

hältniß zu diesem) er sie wahrscheinlich adoptirt hat. Kein Einziger aber der Uebrigen, die Schultz namhaft macht, kann mit einiger Sicherheit als Zeuge für die reformirte Zählung geltend gemacht werden. Am wenigsten der von ihm zuerst genannte Theophilus, den auch selbst Oeffken (S. 158) nicht als solchen geltend zu machen wagt. Es ist in der That auch nicht die mindeste Berechtigung dazu vorhanden. Soll einmal gepreßt werden, so könnte man viel, viel eher ihn für die Augustinische Fassung pressen.*) — Bei Clemens Alex., der zweimal vom Dekalog spricht, herrscht unentwirrbare Confusion. Die erste Stelle (Paedag. III, 12) ist ganz unbrauchbar für unsere Frage; in der zweiten (Strom. VI, 16) zieht er mit Augustin den Bilderdienst ausdrücklich zum ersten Gebote, bezeichnet die Enthaltung des Namens Gottes als das zweite und das Sabbathsgesetz als das dritte, dann springt er nach einer langen Digression über das Sabbathsgesetz auf das fünfte Gebot, als welches er mit Origenes übereinstimmend das Elterngebot nennt. Die folgenden Gebote zählt er nicht, aber als das zehnte bezeichnet

*) Schultz citirt: Theophil. ad Autolyc. II, 50; IV, 7. Fatal ist es aber dabei, daß die Schrift des Theophilus nicht vier, sondern nur drei Bücher, und das zweite Buch derselben nur 38 Kapitel hat. Die fraglichen Stellen sind II, 35 und III, 8. — Den LXX folgend stellt er III, 9 das Weib voran, mit Wiederholung der verbietenden Formel: οὐκ ἐπιθυμήσεις. bei der davon gesonderten Gruppe verbotener Objecte. In II, 35 bringt er mit οὐκ ἐπιθυμήσεις τὴν γυναῖκα τοῦ πλησίον σου ob. Aber dies beweist noch keineswegs, daß er die beiden Verbote des Gelüstens als ein einziges angesehen habe, denn er läßt in dieser Stelle auch das Elterngebot und alle Gebote der ersten Tafel aus. Mit der größten Wahrscheinlichkeit aber läßt sich behaupten, daß er Abgötterei und Idoldienst in ein Gebot zusammengefaßt sich gedacht habe; denn an beiden Stellen faßt er sie auf das Engste zusammen. II, 35: „Das göttliche Gesetz verbietet nicht allein, Idole, sondern auch die Elemente, Sonne, Mond und Sterne, Himmel und Erde, Meer und Flüsse anzubeten, sondern den allein den wahren Gott und Schöpfer Aller ist, ist allein zu verehren.“ Und III, 9: „Du sollst keine andern Götter haben neben mir, du sollst dir keine Idole machen, weder ꝛc.“, worauf er dann unmittelbar zum Elterngebot übergeht, das er also auch wohl zum zweiten Tafel zählte.

er die Begierde nach allen Dingen. Das Gebot vom Falschzeugnißreden übergeht er ganz. — Noch weniger kann Tertullian als ein sicherer Zeuge für die reformirte Fassung geltend gemacht werden. Er faßt zwar die beiden Schlußverse des Dekalogs in die Worte: alienum non concupisces zusammen (adv. Marc. II, 17 und adv. Jud. 2), aber er faßt ebendaselbst auch alle Gebote der ersten Tafel in das eine zusammen: Liebe Gott von ganzem Herzen ꝛc.) und zählt überhaupt nirgends. Dasselbe gilt von den apostolischen Constitutionen, wo überhaupt die Confusion wieder möglichst groß ist.*)

Das also wenigstens ist nach dem Voranstehenden klar: So außerordentlich brillant, wie uns Herr Schultz will glauben machen, steht es mit der Bezeugung seines Clienten Seitens der älteren Kirchenväter nicht, — und die jüngeren sind für die Frage nach der ursprünglichen Tradition ohne alle Bedeutung. Kein Unbefangener, kein nur halbwegs Besonnener

*) Als sichre und klare Zeugen für die reformirte Zählung können die apostolischen Constitutionen in keiner Weise gelten. Auch sie enthalten Momente der Augustinischen Fassung. Zunächst stellen auch sie (I, 1; VII, 3) das Weib voran. Wenn sie aber an beiden Stellen die Objecte des verbotenen Begehrens ohne Wiederholung des οὐκ ἐπιθυμήσεις zusammenstellen, so folgt daraus noch keineswegs, daß sie dieselben bei der Zählung des Dekalogs alle zusammen als ein Gebot gezählt haben müßten; denn es ist an beiden Stellen weder vom Dekalog, noch von einer Zählung desselben die Rede. In L. II, c. 36 (40) werden dagegen allerdings τὰ δέκα τοῦ θεοῦ λόγια aufgeführt und unter ihnen an dritter Stelle wiederum πᾶσαν ἔκνομον ἐπιθυμίαν genannt, aber auch zugleich πᾶσαν λύμην und πᾶσαν ὀργήν mit eingeschlossen. Außerdem fehlen vier Gebote des mosaischen Dekalogs und sind durch andere ersetzt. — Ueberhaupt wird man bei solchen Gebotskatalogen, welche die Gebote nicht mit der Ordinalzahl bezeichnen, das entscheidende Merkmal nicht im 9. und 10., sondern im 1. und 2. Gebote zu suchen haben. Und hier legt unsere Stelle offenbar, so sehr auch Geffcken das Gegentheil versichert, mehr Zeugniß für die lutherische als für die reformirte Zählung ab. Denn will man die ausdrücklich angekündigte Zehnzahl der λόγια τοῦ θεοῦ herausbringen, so ist man genöthigt (wie auch Uelzen's Ausgabe durch die Interpunction es gethan), das ἀγαπᾶν κύριον τὸν θεόν und das unmittelbar darauf folgende μὴ προσανέχειν εἰδώλοις als ein λόγιον zusammenzufassen.

wird bei ſo ſpärlicher, ſporadiſcher und zweifelhafter Bezeugung, wie ſie hier vorliegt, den Muth haben, mit Herrn Schultz zu behaupten: „Wie wäre es denn möglich geweſen, daß ſich in der erſten chriſtlichen Zeit Alle ſo einſtimmig für dieſe Eintheilung entſchieden hätten, wenn ſie nicht wirklich als die einzige und richtige überliefert geweſen wäre!“ — und dann noch obendrein ſich das Zeugniß wirklich hiſtoriſchen Sinnes auszuſtellen.

Wenn wir auch nirgends in dieſer Zeit eine ſo klare, entſchiedene und in allem Einzelnen zutreffende Uebereinſtimmung mit der Auguſtiniſchen Faſſung finden, wie die des Origenes mit der reformirten Faſſung, ſo haben wir doch mehrfach auch die Elemente zu jener gefunden. Origenes weiß, daß nonnulli Bilderdienſt und Abgötterei als ein einziges Gebot anſehen. Clemens, Theophilus und höchſt wahrſcheinlich auch die apoſtoliſchen Conſtitutionen thun dies vor unſeren Augen. Und das Weib ſtellen voran Theophilus und die apoſtoliſchen Conſtitutionen. In Letzterem folgen ſie freilich der griechiſchen Ueberſetzung des A. T., welche auch im Exodus dem Weibe die ihm gebührende und vom Deuteronomiſten ihm zugetheilte Stellung anweiſen. Da ſie alſo nicht, wie wir, die Wahl zwiſchen beiden Recenſionen hatten, kann ihrer Voranſtellung des Weibes keine bewußte Abſichtlichkeit zugeſchrieben werden. Dagegen iſt es allerdings nicht ohne Bedeutung für unſere Frage, daß ſchon die LXX von dem jetzt vorliegenden Texte abweichen. Mag die Veranlaſſung dazu geweſen ſein, welche ſie wolle, jedenfalls bezeugt das Factum, daß ſchon lange vor Philo Zweifel an der Echtheit der Lesart im Exodus vorhanden waren; ob ſchwach oder ſtark begründete, ob bloß durch innere oder auch durch äußere Kritik bedingte, ſind wir zu ermitteln außer Stande.

Es iſt aber auch noch ein, vielleicht ſehr altes, jüdiſches Zeugniß vorhanden für die Zuſammenfaſſung der Abgötterei und des Idoldienſtes in ein Gebot, ſo wie zugleich für die Trennung der beiden Verbote des Gelüſtens in zwei Gebote — alſo vollkommene Uebereinſtimmung mit der lutheriſchen Zäh-

lung —, und zwar ist dies Zeugniß um so wichtiger, als es der rabbinischen Tradition (welche die Eingangsworte: „Ich bin der Herr, dein Gott“ als erstes Gebot zählt, Abgötterei und Idoldienst als zweites und das Gelüsten als einheitlich zehntes) schnurstracks widerspricht, und darum gerechten Anspruch darauf hat, in einer Zeit entstanden zu sein, wo diese rabbinische Zählung noch nicht aufgekommen oder wenigstens noch nicht allgemein herrschend war. Das ist die zehnfache Begrenzung der zehn Gebote durch Setumen und Petuchen. Für Herrn Schultz hat aber auch dieses Zeugniß keine Bedeutung. Großmüthig beginnt er: „Wir wollen es allenfalls übersehen, daß sich die Setume zwischen den beiden „Du sollst nicht begehren“, an der man die bedeutendste Stütze zu haben glaubt, nur in einem Drittheil der von Kennikott verglichenen Handschriften findet.“ Wir bedürfen aber dieser Großmuth nicht. Ich wiederhole zunächst, was ich schon früher gegen Gefken, in dessen Fußtapfen hier Schultz tritt, bemerkt habe: Kennikott hat 694 alttestamentliche Codices verglichen und fand, daß zwischen den Verboten des Begehrens die trennende Setume im Exodus bei 234, im Deuteronomium bei 184 Handschriften fehlte. Züllig (ein Vertheidiger der reformirten Zählung) resumirt deshalb das Verhältniß dahin, daß in ⅔ der Handschriften die Setume stehe, in ⅓ dagegen fehle. Sonntag aber (ein Vertheidiger der Augustinischen Zählung) giebt in einer Anwandlung von siegesgewisser Großmuth mehr zu. Er meint, da nicht alle Kennikottschen Handschriften das ganze A. T. umfaßt hätten, so könnte das Verhältniß vielleicht sogar das umgekehrte sein. Zu einem so weit greifenden Zugeständniß war er aber offenbar nicht berechtigt. Aber Gefken acceptirt es dennoch bestens, und argumentirt fortwährend so, als sei es eine ausgemachte Sache, daß die Setume in zwei Dritteln der Handschriften fehle. Indessen auch dies zugegeben, — wie kam die Setume dann in das übrige Drittel? Wie kam sie wollends in sämmtliche Synagogenrollen? und wie ist es zu erklären,

daß keine Handschrift das Verbot des Idolatriens des durch eine Setume vom Verbote der Abgötterei trennte!

Die Großmuth des Herrn Schultz, vermöge deren er so eben versprach, es „allenfalls übersehen zu wollen", daß die Setume zwischen den Verboten des Begehrens in so vielen Codices fehle, war indessen auch nicht weit her. Er hat nicht Wort gehalten. Schon auf der nächstfolgenden Seite hat er total vergessen, was er versprochen. Hier heißt es: „Hätten die Absätze je als Grenzscheiden der Gebote gegolten, so hätte man damals jene Setume zwischen den beiden Verboten immer und in jeder Handschrift anbringen müssen, und es ließe sich dann ihr Fehlen in so vielen Manuscripten nicht erklären." Allerdings sei sie in keiner Synagogenrolle weggelassen. Aber daraus „folge kaum sicher (!), daß man bei Anfertigung der Synagogenrollen bloß sorgfältiger zu Werke ging". Der 600. Codex bei Kennikott lasse sie im Texte weg, offenbar weil er ihr keine Wichtigkeit beigelegt habe, notire es aber doch am Rande, daß sie in seinem Originale gestanden. Und Herr Schultz? — er hält bei seinem wirklich historischen Sinne sich für verpflichtet, ihr hier nach dem Vorgange dieser Schaar von Zeugen ebenfalls alle Bedeutung abzusprechen. Wir geben zu, daß Nr. 600 sie wahrscheinlich aus dem Texte weggelassen hat, weil er ihr keine Wichtigkeit zuschrieb, und mancher unter den übrigen Abschreibern, bei denen sie fehlt, mag es aus demselben Grunde gethan haben, ohne aber so peinlich oder gewissenhaft zu sein wie jener, der die Abweichung sorgfältig notirte. Fragen wir aber, warum wohl sie ihnen an dieser Stelle grade und nur hier „unwichtig" erschien, so wird die Antwort kaum eine andere sein können als die, daß sie zu der schon herrschend gewordenen rabbinischen Zählung nicht stimmte, vielmehr ihr geradezu widersprach.

Weiter wird dann behauptet, die erwähnte Parascheneintheilung habe mit der Abgrenzung der Gebote gar nichts zu thun, sie habe „von vornherein nur Bedeutung für die Vorlesung in

der Synagoge gehabt", um nämlich den Vorleser zu bedeuten, wann und wo er im Lesen eine Pause zu machen habe. Mag sein! aber was ist natürlicher, als daß die Pausen beim Vorlesen einer Reihe von Geboten dort eingefügt wurden, wo die verschiedenen Gebote einander begrenzen, zumal wenn der Pausezeichen genau ebenso viel sind, wie der Gebote. Und warum ist denn dem Vorleser anbefohlen worden, zwischen den Verboten des Begehrens, von denen das erste nach dem Exodus nur 4, das zweite nur 11 Worte umfaßte, eine Pause zu machen, während ihm untersagt ist, zwischen dem Verbote der Abgötterei, das mit Hinzunahme der dazu gehörigen Eingangsworte 16, und dem Verbote des Idoldienstes, das mit Hinzunahme der dazu gehörigen Drohung und Verheißung 43 Worte umfaßt, eine Pause zu machen, — vom Sabbathsgesetze (das auch wenigstens dreifach in sich gegliedert ist) mit 55 Worten vollends zu schweigen? *)

Nicht ohne Gewicht scheint es dagegen zu sein, wenn Herr Schultz bemerkt: „Bei der Aengstlichkeit, mit welcher die Juden an ihrer alten Tradition festhielten, sei, falls wirklich die Setumen ursprünglich Begrenzungszeichen der einzelnen Gebote gewesen, ebensowohl die Philonisch-Josephische Eintheilung, als auch die der neuern Juden, welche beide damit im grellsten Widerspruche stehen, ein unerklärliches Räthsel. Das Zutreffende dieser Argumentation in Beziehung auf die Philonisch-Josephische Zählung stelle ich aber gänzlich in Abrede, — und das

*) Das Beispiel, welches Schultz anführt, um zu zeigen, daß die Petuchen und Setumen oft aus rein subjectiver Willkür den Text auseinandergerissen hätten, wo er objectiv enge zusammengehöre, nämlich 5. Mos. 2, 8, wo die Setume mitten in den Vers gesetzt sei, ist durchaus nicht so sinnwidrig und abgeschmackt, wie der Leser nach Schultzens Relation glauben könnte. Es wird nämlich über den Zug Israels durch die Araba nach Eziongeber berichtet und die Ankunft daselbst gemeldet, dann folgt die Setume, und demnächst wird fortgefahren: „Und wir wandten uns und zogen nach der Wüste Moab. Und Jehova sprach zu mir: Befeinde Moab nicht u. s. w."

bedarf für einen Jeden, der Philo und Josephus einigermaßen kennt, keines Beweises, denn ein solcher wird auch ohne mein Zuthun wissen, daß Philo und selbst Josephus nicht allzusehr an der peinlichen Aengstlichkeit des späteren Rabbinismus laboriren. Dann aber wende ich Herrn Schultzens Argumentationsweise gegen ihn selbst, und stelle zur Paralysirung des seinigen folgenden ganz ebenso gebauten Satz auf: Bei dem ängstlichen Festhalten der Juden an ihrer einmal fixirten Tradition wäre, wenn wirklich, wie Schultz uns so pleropharisch versichert, die Philonisch-Josephische Eintheilung, die zu ihrer Zeit bei Palästinensern und Hellenisten allgemein und ausschließlich geltende gewesen, und ohne Zweifel wirklich als die aus der Urzeit überlieferte damals gegolten hätte, — dann wäre das Aufkommen der jetzt geltenden jüdischen Eintheilung (die mindestens bis auf Pseudo-Jonathan zurückdatirt), da sie mit jener in grellem Widerspruch steht, ein unerklärliches Räthsel. — So wäre also hier Räthsel und da Räthsel. Möge Herr Schultz das ihm aufgegebene nach seiner Weise zu lösen versuchen, — ich löse das meinige folgendermaßen: Die Parascheneintheilung des Dekalogs hatte bei ihrer Einführung nicht zunächst und ex professo den Zweck, die Gebote nach ihrer Zehnzahl zu gliedern (wie denn überhaupt die zehn Gebote bei den ältesten Juden gar nicht mit ihrer Ordinalzahl bezeichnet worden zu sein scheinen, im ganzen alten und neuen Testament findet sich wenigstens nicht die geringste Spur eines solchen Gebrauches); vielmehr zunächst und ex professo nur den, den Dekalog für die synagogale Vorlesung zu gliedern. Man that dies aber natürlich nach Maßgabe des Sinnes, und so entstand dennoch, ohne daß man grade dies wollte, ein Zeugniß über die Zehntheilung der zehn Worte nach damaliger Einsicht. Da man aber fortfuhr, die Gebote nicht nach ihrer Ordinalzahl zu kennzeichnen, so blieb auch die Paraschentheilung des Dekalogs bloß Gesetz für die synagogale Vorlesung, und als man später anfing, die Gebote für Leben und Lehre mit

Ordinalzahlen zu bezeichnen, ohne Einfluß auf diese Operation.

Ich hoffe durch Vorstehendes gezeigt zu haben, daß es nicht Mangel an wirklich historischem Sinne war, wenn ich der traditionellen Bezeugung — der für die eine Auffassung nicht minder wie der für die andere — keine wesentliche und fördernde Bedeutung für die Frage nach der ursprünglichen Eintheilung des Dekalogs zuerkennen konnte. Anders stände die Sache aber, wenn, wie die Gegner behaupten, auch das neue Testament die reformirte Zählung lehrte oder voraussetzte. Geffcken (S. 144) war noch unbefangen genug, zu gestehen, daß „ein völlig zwingender Beweis aus ihm sich nicht führen lasse". Schultz aber hat „einige Spuren" der reformirten Eintheilung im neuen Testamente gefunden, die ihm deutlich und zwingend genug erscheinen, um aus ihnen die vermeintlich allgemeine und ausschließliche Bezeugung der reformirten Theilung durch alle ältern Kirchenväter ableiten zu können (S. 114). Diese Spuren reduciren sich auf zwei Stellen, Matth. 19, 18. 19 mit ihren Parallelen Marc. 10, 19 und Luc. 18, 20, und Röm. 13, 9. In Betreff der evangelischen Stellen (wo der Erlöser dem reichen Jüngling die Gebote vorhält, durch deren Beobachtung er selig werden möge) behauptet Schultz, daß hier „jedesmal die beiden: Du sollst nicht begehren — in Eins zusammengezogen und durch ein Wort ausgedrückt seien", daß sie also die Richtigkeit der reformirten Zählung beglaubigten. Allein auch hier nimmt Herr Schultz den Mund etwas zu voll, denn auf Lucas wenigstens findet sein emphatisches „jedesmal" keine Anwendung. Daß Lucas aber das Verbot des Gelüstens weder selbst, noch auch ein Surrogat für dasselbe aufführt, ist umsoweniger mit Stillschweigen zu übergehen, als es auch bei Matthäus und Marcus nicht außer allem Zweifel steht, daß jener mit seinem „Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst", und dieser mit seinem räthselhaften μὴ ἀποστερήσῃς die pentateuchischen Verbote des Gelüstens hätten ersetzen oder

umschreiben wollen. Aber Paulus allerdings faßt sie bei ähnlicher summarischer Aufzählung der Gebote in das eine Wort zusammen: οὐκ ἐπιθυμήσεις (Röm. 13, 9). Aber auch hier ist die daraus gezogene Schlußfolgerung, daß Paulus dadurch die reformirte Zählung als die authentische beglaubigt habe, mindestens sehr voreilig, denn wenn in einer so sichtbar und so absichtlich summarischen Aufzählung dekalogischer Gebote zwei derselben mit gleichem Subject und Prädicate, aber mit verschiedenen Objecten (denn specielle Namhaftmachung ihre Weitläufigkeit und die summarische Tendenz des Redenden unzweckmäßig machte) durch Weglassung der Objecte zusammengefaßt werden, so wird kein Besonnener darin ein zwingendes Zeugniß finden können, daß der Redende beide nur als ein einziges dekalogisches Gebot angesehen haben müsse.

Es bleibt also dabei, was ich früher gesagt: Wir werden die Entscheidung des Streites, wenn überhaupt, nur aus dem Inhalte des Dekalogs zu gewinnen hoffen dürfen. Der Kern der Frage und das entscheidendste Moment zu ihrer Lösung liegt aber ohne Zweifel in der Ermittelung des richtigen Verhältnisses der Abgötterei und des Idoldienstes. Die Gegner unsrer Auffassung meinen nachgewiesen zu haben, daß beides zwei wesentlich verschiedene Gebiete falschen Gottesdienstes seien, die nicht nur als selbständig und einander ausschließend auseinander gehalten werden können, sondern auch müßten, weil Sprachgebrauch, religiöse Anschauung und geschichtliche Thatsachen des hebräischen Alterthums dies gleich sehr forderten. Die althergebrachte Bestimmung des Unterschiedes zwischen dem vermeintlich ersten und zweiten Gebote behauptet: in jenem sei die Anbetung falscher Götter (des Baal, des Apis ꝛc.), in diesem aber die falsche Anbetung des wahren Gottes, d. h. die Anbetung Jehova's unter irgend einem Bilde verboten. Man beruft sich dabei auf Aarons Kälberdienst und dessen Wiederaufnahme durch Jerobeam. Denn daß Aaron bei der Aufstellung des goldenen Kalbes keinen andern Gott (etwa

den Apis) statt Jehova's habe einführen wollen, sondern nur eine andere Form des Jehovadienstes, nämlich die Verehrung desselben unter dem Bilde eines Stieres, liege am Tage und sei zum Ueberfluß durch ihn selbst (2. Mos. 32, 5: „Ein Fest dem Jehova ist morgen") bezeugt. Wäre nun diese Unterscheidung zwischen Abgötterei und Bilderdienst die richtige, dann, das müssen wir zugeben, wären beide deutlich und wesentlich genug verschieden, daß für jedes von beiden ein selbständiges Gebot hätte constituirt werden können. Aber sie wären auch dann noch nicht so verschiedenartig, daß sie zu zwei einander ausschließenden Geboten hatten constituirt werden müssen. Denn es kann keinem Zweifel unterliegen, daß in der Anschauung des Gesetzes die Anbetung Jehova's unter dem Bilde eines Stieres ebenso sehr als Götzendienst und Abgötterei galt, wie die Anbetung des Baal und Apis, in so fern nämlich dadurch Jehova selbst zu einem Götzen gemacht wird, um nichts besser als Apis und Baal, — daß also auch dann der Bilderdienst nur eine andere und besondere Form des Götzendienstes ist, also auch sehr füglich mit ihm in ein einziges Gebot zusammengefaßt werden kann, und nur deshalb besonders neben jenem namhaft gemacht werden muß, um die Illusion zu zerstören, daß dies kein Götzendienst sei. Allein jene Unterscheidung von Götzendienst und Bilderdienst, jene Beschränkung der verbotenen Bilder auf Jehovabilder ist eine auf allen Seiten unzulässige und unmögliche. Exod. 20, 3 heißt es: „Du sollst dir nicht machen Bild (Pesel, εἴδωλον) und allerlei Gestalt, welche im Himmel oben und auf der Erde unten, und welche im Wasser unter der Erde. Bete sie nicht an und diene ihnen nicht". Hier findet sich nicht die mindeste Spur der Andeutung, daß das Verbot sich nur auf Jehovabilder beschränke. Es wird nur im Allgemeinen verboten, sich ein Anzubetendes durch Abbildung irgend einer himmlischen oder irdischen Creatur, sei es als Symbol oder Repräsentant oder Träger göttlicher Kräfte herzustellen, sei es, daß man Jehova oder Baal oder wen sonst

als urbildlichen Inhaber dieſer Kräfte anſieht. Vollends unmöglich wird es aber, unter dem Worte Peſel ſich ausſchließlich, ja auch nur vorzugsweiſe Jehovabilder zu denken, wenn man dem klar vorliegenden Sprachgebrauche in Betreff dieſes Wortes nachgeht. Denn dies Wort iſt im ganzen A. T. der ſtehende Ausdruck für heidniſche Götzenbilder. In Jeſ. 44, 9—17 kommt es viermal in dieſem Sinne vor, und dreimal (V. 10. 15. 17) wird das Verfertigen des Peſel als das Verfertigen eines Gottes bezeichnet.

Auf dieſem Standpunkte ſchon hört die Zuläſſigkeit, ja die Möglichkeit auf, ſich den in Vs. 4 verbotenen Peſel (Idol-) dienſt als etwas von dem in Vs. 3 verbotenen Dienſte anderer Götter weſentlich Verſchiedenes zu denken. Denn ſind die in Vs. 4 verbotenen Bilder auch und vornehmlich Götzenbilder, Bilder der in Vs. 3 verbotenen „andern Götter", ſo fällt ihre Anbetung mit der Anbetung der andern Götter als identiſch zuſammen. Sie können platterdings nicht als ἄλλα καὶ ἄλλο, nicht einmal als Genus und Species unterſchieden werden, ſie müſſen vielmehr als idem et idem angeſehen werden, und können nur als Idee und Erſcheinung ein und desſelben Weſens, derſelben Sache unterſchieden werden. Der Peſeldienſt iſt nicht verſchieden vom Götzendienſte, er iſt es ſelbſt. Beide Begriffe fallen zuſammen und decken ſich. Denn wo die Abgötterei im Cultus zur Erſcheinung kommt, da geſtaltet ſie ſich als Peſeldienſt*); die Abgötterei in Vs. 3 iſt die abſtracte, der Peſeldienſt in Vs. 4 iſt die concrete Sünde des Abfalls von Jehova. Daß die Götterbilder auch häufig geradezu Götter genannt werden (wie in der oben angeführten Jeſaia-Stelle) bezeugt ebenfalls die Identität von Peſeldienſt und dem Dienſte anderer Götter, denn wenn ſie ſelbſtverſtändlich nicht als Repräſentanten des wahren Gottes (Jehova's) ſo genannt werden,

*) Auf den hier zu erwartenden Einwand, daß der weitverbreitete Geſtirndienſt ja doch ein bildloſer geweſen ſei, werden wir unten Antwort geben.

so müssen sie als Repräsentanten falscher Götter, also der „andern" Götter, so genannt sein. Und wenn der Pentateuch Elohim von Holz und Stein (Deut. 4, 28), oder Elohim von Silber und Gold (Exod. 20, 30) oder gegossene Elohim (Exod. 34, 17; Lev. 19, 4) nennt, was kann er damit anders meinen als P'silim? und müssen denn diese Elohim nicht nothwendig als Elohim acherim angesehen werden, denn Anbetung Vs. 3 im Dekalog verbietet? woraus sich wiederum die wesentliche Identität des in Vs. 3 Verbotenen mit dem in Vs. 4 Verbotenen zwingend ergiebt.

So bezeugt also schon der Inhalt von Vs. 3 und 4 nach Sprachgebrauch und Geschichte die Zusammengehörigkeit dieser beiden Verse zu einem einzigen Gebote. Eben so bestimmt und unabweisbar wird diese Zusammengehörigkeit auch durch den folgenden 5. Vers bezeugt und als zwingende Nothwendigkeit dargestellt. Bilden Vs. 3 und 4 zwei selbständige, einander durch die Verschiedenheit ihrer Objecte ausschließende Gebote, so muß die in Vs. 5. 6 hinzugefügte Drohung und Verheißung sich auch ausschließlich auf das zweite Gebot beziehen, kann sich nicht auch zugleich mit auf das erste Gebot beziehen; ebenso wie die Verheißung, welche sich an das Gebot der Elternliebe anschließt, nur auf dieses und nicht auch zugleich auf alle frühern Gebote bezogen werden kann. Die Drohung und Verheißung motivirt bloß das „Bete sie nicht an und diene ihnen nicht". Bezieht sich dies nun bloß auf das Verbot des Bilderdienstes, so kann auch die Beziehung der Drohung und Verheißung nicht weiter rückwärts greifen; will man aber, um der Drohung und Verheißung ein weiteres Gebiet zu vindiciren, die Beziehung des „Bete sie nicht an u." auch auf Vs. 3 sich erstrecken lassen, so hat man damit allerdings das Richtige getroffen, aber zugleich auch jede Möglichkeit, sich für eine Trennung in zwei Gebote zu entscheiden, preisgegeben. Daß es aber unerträglich sei, Drohung und Verheißung in Vs. 5. 6 allein auf das vermeintlich zweite Gebot, mit Ausschluß des

ersten Gebots, das doch Kern und Stern, Wurzel und Quelle alles Gebote ist, zu beziehen, das haben auch die Vertheidiger der reformirten Zählung sich nicht verhehlen können, freilich aber auch, wie noch zuletzt Herr Schultz, sich nur durch leere Versicherungen, daß Drohung und Verheißung sich allerdings auf beide Gebote „zusammengenommen" beziehe, zu helfen vermocht.

Fassen wir das, was nach lutherischer Gliederung das erste der zehn sinaitischen Worte bildet (Exod. 20, 2—6), nach Zusammenhang und Gedankenfortschritt scharf in's Auge, so zeigt sich bald, wie einheitlich fest zusammenschließend, wie harmonisch in sich abgerundet dieser Theil des Dekalogs dasteht. —

Auf das Bewußtsein Israels von seiner geschichtlichen Vergangenheit sich erbauend beginnt es: „Ich Jehova bin dein Gott, der dich aus Aegypten geführt hat." Dann folgen in strengem Fortschritt des Gedankens die drei Sätze: Nicht seien dir andre Götter vor (neben) mir. — „Nicht mache dir Idole" und „Nicht bete sie an". Sie stellen Princip, Mittel und Ziel des abgöttischen Strebens dar. Erst das abstracte Sein andrer Götter im Denken und Wollen des Menschen (Exod. 32, 1. 2), dann die concrete Darstellung andrer Götter als Cultusobjecte (Exod. 32, 3. 4) und endlich der Cultus derselben (Exod. 32, 5. 6). Dann motivirt die Rede, wieder dahin zurückkehrend, von wo sie ausgegangen war, das Verbot durch die Worte: „Denn ich Jehova bin dein Gott", aber wie dort Jehova als der in der Vergangenheit Israels sich bezeugt Habende vorgeführt wurde, so hier als der in der Zukunft Israels sich bezeugen Werdende: „ein starker und eifriger Gott, der da heim sucht ꝛc." Keins der übrigen Gebote hat einen so harmonisch gegliederten, fest zusammenschließenden Bau (Prolog, dreigliedriges Gebot, Epilog) wie dieses, — aber dieser gebührte ihm auch als Kern und Stern, als Wurzel und Quelle aller Gebote. All dies Ebenmaß, aller Gedankenfortschritt, aller Zusammenfluß wird zerstört, wenn man es in zwei Gebote auseinanderreißt.

Wir haben aber in demselben Kapitel in Vers 22. 23 (19. 20) noch ein anderes Zeugniß für die einheitliche Zusammengehörigkeit von Vers 3. 4. Dort heißt es: „Und Jehova sprach zu Mose: So sollst du sagen den Kindern Israel: Ihr habt gesehen, wie vom Himmel herab ich geredet habe mit euch: Nicht sollt ihr machen neben mir silberne Elohim und goldene Elohim; nicht sollt ihr sie euch machen.“ Hier wird offenbar, weil Wurzel, Quelle und Inbegriff des ganzen Dekalogs, ja des ganzen Gesetzes, das erste Gebot abgekürzt recapitulirt. Schon das „neben mir“ bezeugt, daß die silbernen und goldenen Elohim identisch sind mit den „andern Elohim“ in V. 3, und daß sie als goldene und silberne Elohim bezeichnet sind, bezeugt ihre Identität mit den Idolen in V. 4. Hier werden also V. 3. 4 in Eins zusammengezogen, und als ein Gebot, als das erste, das Wurzel und Inbegriff aller ist, dargestellt.

Wie stellen sich nun die beiden neuesten Vertheidiger der reformirten Zählung dem Gewichte dieser Thatsachen gegenüber? Beide stimmen darin überein, daß sie die althergebrachte Beschränkung der Bilder in V. 4 auf Jehovabilder fallen lassen, — woran sie gewiß sehr wohl gethan haben. In ihren Versuchen, eine andere und bessere Unterscheidung aufzustellen, gehen sie aber auseinander.

(Schluß folgt.)

I.

Der Wiener Congreß und die Kirche.

Die kirchlichen Verhandlungen am Wiener Congreß, aus denen der 16. Artikel der D. Bundesacte hervorgegangen iſt, ſind nicht allein zu Erklärung dieſes Artikels, ſondern beſonders deshalb wichtig, weil ſie für viele ſpätere Verhandlungen zwiſchen Staat und Kirche eine Grundlage gebildet haben, ohne deren Kenntniß man auch jene nicht völlig verſtehen kann. Nichtsdeſtoweniger ſind ſie ausführlicher, ſoviel ich weiß, noch nirgends dargeſtellt worden, als in Klüber's bekannter Ueberſicht der diplomatiſchen Verhandlungen des Wiener Congreſſes (1816), dort aber in einer Weiſe, die den inneren Zuſammenhang ihrer Entwickelung eher zu verhüllen, als aufzuklären geeignet iſt. Schon die bloß chronologiſche Anordnung des von Klüber geſammelten Materials giebt eine deutlichere Einſicht, als Klüber's nach lediglich formellen Momenten gegliederte Zuſammenſtellung. Und muß die Forſchung auch beklagen, daß außer dem Klüber'ſchen Material noch wenig Quellen auf dieſem Gebiete eröffnet ſind, ſo wird es doch der Mühe nicht unwerth ſein, einen Ueberblick des Vorhandenen und dem Schreiber Zugänglichen zu nehmen.

Sobald der erſte Pariſer Friede geſchloſſen war und nach Beſeitigung der von Frankreich ausgegangenen politiſchen Verwirrungen man für eine ruhige Ordnung des Zuſammenlebens im alten Deutſchland wiederum ſich einzurichten hoffen durfte, traten naturgemäß auch die Intereſſen der Kirche von Neuem hervor, und namentlich erhob die römiſch-katholiſche ihre Anſprüche. Wenige hatten ſo viel durch die nun bewältigten Stürme gelitten, wie ſie; wenige ſchienen auch auf den Erſatz

ihres Verluſtes mit ſo viel Recht hoffen zu können. Denn die Wichtigkeit wenn nicht der Kirche, doch der Religion hatte ſich unter der Zucht Gottes wieder fühlbar gemacht; und daß man Religion ohne Kirche nicht werde pflegen können, lag beſonders der katholiſchen Seite nahe genug. Dazu hatte dieſe Kirche mit den deutſchen Zuſtänden ſeit 1801 niemals transigirt, Nichts von dem, was zu ihrem Nachtheil ſeitdem geſchehen war, anerkannt, keinerlei Frieden damit geſchloſſen. Sie war alſo, wenn irgend Wer, in Verfolgung ihres Rechtes unbehindert.

Damit aber ſah ſie ſich zunächſt nach Wien gewieſen, wo der Congreß eben zuſammentrat.

Zwar hatte der Papſt ſchon auf ſeiner Heimkehr aus der franzöſiſchen Gefangenſchaft den Cardinal Conſalvi, nachdem er den gleichfalls aus Frankreich zurückkehrenden noch auf der Reiſe wieder wie ſonſt zum Cardinalſtaatsſecretair beſtellt hatte, mit mündlichen und ſchriftlichen Schutzgeſuchen*) an die wie er meinte noch in Paris verſammelten Fürſten geſandt, denen Conſalvi dann nach London folgte: aber dieſe Sendung bezog ſich vorwiegend auf den vollen Wiedererwerb des Kirchenſtaats**); die Verhältniſſe der Kirche und zumal der deutſchen kamen auch von päpſtlicher Seite erſt in Wien zur Sprache.

Hier ſchied bekanntlich der Congreß die Behandlung der deutſchen Angelegenheiten, zu denen auch die deutſch-kirchlichen gehörten, von der der europäiſchen von Anfang an aus. Sie wurden, nachdem ſchon in voraus (13. Septemb. 1814) ein preußiſcher von F. Hardenberg, Stein und F. Solms entworfener Plan zur deutſchen Verfaſſung an F. Metternich mitgetheilt worden war, zuerſt von Preußen, Oeſterreich und Hannover

*) Selbſt den proteſtantiſchen Fürſten gegenüber gebraucht er den Ausdruck: Protection der römiſchen Kirche. Vgl. die päpſtl. Allocution v. 4. Sept. 1815 bei Pistolesi Vita del S. P. Pio VII. tom 4. p. 130.

**) S. die angef. Allocution und die Neueſte Geſchichte der Kirche Chriſti. Augsb. 1841. S. 660.

in die Hand genommen, die über zwölf unter ihnen vereinbarte Artikel sich mit Bayern und Würtemberg zu verständigen suchten. Indeß waren diese vom 16. Oct. bis 16. Novbr. 1814 verfolgten Arbeiten des sog. deutschen Comité vergebens; und innerlich schon gescheitert, als der Widerspruch der davon ausgeschlossenen übrigen deutschen Regierungen sie unterbrach. In der letzten Comitésitzung nun (16. Nov. 1814) ward, wie es im Protocoll*) heißt, „Rücksprache über die Mittel genommen, um ..... Entwürfe über solche Gegenstände zu erlangen, die, wie z. B. die kirchliche Verfassung, eine Stelle in der Bundesacte erhalten müssen." Dies ist das erste Wort des Congresses über Kirche und kirchliche Verhältnisse, die bis dahin weder im Comité, soviel die Protocolle ausweisen, noch in den zwölf Artikeln oder dem ersten preußischen Verfassungsentwurfe erwähnt gewesen waren.

Daß sie nunmehr zur Sprache kamen, hatte wohl die katholische Kirche selbst veranlaßt, die durch drei verschiedene Organe in Wien vertreten war: durch den von London hinübergekommenen Congreßgesandten des Papstes Cardinal Consalvi, durch Dalberg's Abgeordneten, den Freiherrn von Wessenberg, und durch drei „für die katholische Kirche Deutschlands" gemeinsam auftretende sogenannte Oratoren**); den ehemaligen Syndicus Thieß von Worms, den Dompräbendar Helfferich von Speyer und den dortigen Domdechanten und Domherrn des alten Mainzer Capitels Freiherrn von Wambold.***) — Alle diese Agenten waren Mitte Novembers 1814 in Wien schon anwesend; alle hatten mündlich und die Oratoren auch schriftlich sich schon gemeldet. Wann eine als „Rechtliche Bitten und ehrfurchtsvollste Wünsche der Katholiken Deutschlands"

*) Klüber, Acten des Wiener Congresses. Bd. 2. H. 5. S. 96. f.

**) So nannte sie anscheinend Consalvi. Klüber, Uebersicht der Congreßverhandl. S. 419. Acten ꝛc. Bd. 2. S. 255.

***) Andere Domherren (Klüber a. a. O. S. 418) traten nicht für die Kirche, sondern mit persönlichen, hier gleichgültigen Anliegen auf.

bezeichnete, angeblich von einem Augsburger Kaufmann Schmidt verfaßte, vierte Eingabe*) dem Congreſſe zugekommen ſei, wird in den Acten nicht bemerkt. Doch hat ſie wohl keinerlei Eindruck gemacht.

Die erſte Denkſchrift der Oratoren**) — „Darſtellung des traurigen Zuſtandes der entgüterten und verwaiſ'ten katholiſchen Kirche Deutſchlands und ihrer Anſprüche" — iſt vom 30. Oct. 1814, fällt alſo mitten in die Sitzungszeit des deutſchen Comité. Sie beginnt mit einer Erinnerung an das Verdienſt der Kirche um die deutſche Cultur, an den bis zur Revolution anerkannten Beſitzſtand der katholiſchen Kirche in ihren Rechten, an den Frieden von Luneville, die Säculariſation und die unerfüllt gebliebenen Punkte des Reichsdeputationshauptſchluſſes von 1803. Jetzt nun ſei das linke Rheinufer wiedererworben „und daher die proclamirte Urſache der Säculariſation***) auf-

*) Klüber, Acten Th. I. H. 2. S. 80. Not. Ueberſicht. S. 437.

**) Klüber, Acten ꝛc. Th. 1. H. 2. S. 28 fg.

***) „Ueber den Werth der Geſetze des R.-D.-Hauptſchluſſes vom Jahre 1803 in Anſehung der Säculariſation der geiſtl. Güter," d. h. über ihre Ungültigkeit, haben die Oratoren noch eine beſondere Denkſchrift verfaßt (Klüber, Acten ꝛc. 4. S. 290 fg.), von welcher Klüber bemerkt, daß ſie im Mai 1815 dem Congreſſe ſei vorgelegt worden. Sie giebt drei Gründe an, weshalb der R.-D.-Hauptſchluß in dieſer Beziehung „fundamentlos und null" ſei: Zuerſt weil die Entſchädigung für den Verluſt des linken Rheinufers nicht Denen habe aufgelegt werden können, die an dieſem Verluſte am wenigſten ſchuldig, ja völlig unſchuldig geweſen, ... zu Gunſten der Schuldigeren. Zweitens weil die deutſchen Reichsfürſten die im R.-D.-Hauptſchluß ausgeſprochenen Bedingungen und Grenzen der Säculariſation in einer Reihe ſpeciell hervorgehobener Punkte nicht gehalten haben: weshalb „die Nichtigkeit der Säculariſation aus dem Grunde über allen Einwand erhoben erſcheine, weil die Bedingniſſe unerfüllt und die ausdrücklichſten Geſetze nicht geachtet worden ſind." Wäre indeß ſelbſt das geſchehen und der Säculariſationsgrund als ſolcher zu rechtfertigen: ſo würde er nach dem Wiedererwerbe des linken Rheinufers doch drittens aus dem Grunde jetzt wegfallen, weil causa sublata tollitur effectus. „Gerecht, billig, und der deutſchen Fidelität würdig" wäre, die Säculariſation, gegen welche der Papſt ohnehin wegen Unantaſtbarkeit und Unveräußerlichkeit des Kircheneigenthums feierlich proteſtirt habe, „aus den Annalen zu verwiſchen."

gehoben." Es müſſe daher, wie es jedem Privatmanne freiſtehen würde, ſo auch der katholiſchen Kirche Deutſchlands erlaubt ſein, ihr unaufgegebenes Eigenthum zu reclamiren. Sie verlange alle noch unveräußerten kirchlichen Beſitzungen unmittelbar, die veräußerten aber ſoweit zurück, als ſie nach geltendem Rechte einlösbar erſcheinen; für den Reſt Erſatz in Grundſtücken, ſoviel „zur Fundation der Bisthümer, ihrer Capitel, Seminarien, Pfarreien, ſowie ihrer kirchlichen und wohlthätigen Inſtitute nothwendig und erforderlich" ſei. Ihr Recht dabei ſei volle Wiederherſtellung; in der Anwendung ſolle jede billige Mäßigung walten. — Indeß ſtehen dieſe Forderungen erſt in zweiter Reihe. „Vorzüglich", heißt es, wolle man „jene Rechte reclamiren und vindiciren, ... welche .... der Kirche von Gott mit dem ausſchließlichen Befehle übertragen worden ſind, regere Ecclesiam Dei." Die Kirche beweine einen Zuſtand elender Verwaiſtheit, beklage fremde Eingriffe in ihre Kirchengewalt, ja in ihre „Dogmen, Geſetzgebung und Jurisdiction." „Ihre biſchöflichen Stühle ſind faſt alle leer. Ihre Capitel ..... aufgelöſ't, deren Prälaten zerſtreut, ihrem Berufe entzogen, oder veraltet und geſtorben", die Diöceſangrenzen in den Rheinbundſtaaten ſind nach den Landesgrenzen willkürlich verſchoben, die Klöſter vernichtet, „die Diener der Kirche ſahen ſich immer mehr und mehr in Ausübung ihres Amtes den Verfügungen der weltlichen Gewalt in allen Beziehungen unterworfen. Der Drang der Zeiten ließ alle Klagen und Vorſtellungen ohne Erfolg." Nun aber, wo die Kirche der Wiederherſtellung der geſellſchaftlichen Ordnung entgegenſteht, verdiene die Kirche der Mehrzahl der Deutſchen, die katholiſche, vorzügliche Berückſichtigung, und die katholiſchen Fürſten werden nicht länger verkennen, daß zu ihrem „Sein und Weſen .... die Unabhängigkeit in der Verwaltung ihres Hirtenamts, ihrer geiſtlichen Gerichtsbarkeit, die freie Wahl ihrer Biſchöfe, die Erziehung, Bildung und Anſtellung ihrer Diener gehört." Auch zum Wohle des Staates müſſe auf Beſetzung der biſchöflichen

Stühle und geeignete Ergänzung der Capitel Bedacht genommen werden: denn wo der Sinn für Religion und kirchliche Ordnung in den Gemüthern erst untergraben sei, da werde auch die staatliche Ordnung wanken. Namentlich sei Wiederbesetzung der Bisthümer dringend, „da hiervon die Wiederherstellung der verfallenen Kirchendisciplin, die Einrichtung der Seminarien, die sorgfältige Erziehung und Bildung der Geistlichen, die Aufsicht über den Klerus und die Leitung des religiösen Unterrichts in den Schulen, somit das ganze Fundament der Wohlfahrt der Kirche und des Staates vorzüglich abhängt." Recht und Verbindlichkeit dazu besitze im augenblicklichen Zustande der Kirche für diesmal „unbezweifelt" der Papst: habe nur er erst „die verwaisten Stühle wieder mit vaterländischen Bischöfen besetzt, so wird es weniger schwer sein, die Kathedralcapitel wiederherzustellen und so zu ergänzen, daß sie fähig sind, ihren Officien und Obliegenheiten Genüge zu leisten, daß so fort aus deren Mitte und freier Wahl würdige Bischöfe unter den erforderlichen Eigenschaften für die Zukunft hervorgehen können, wie es sowohl den kanonischen Vorschriften gemäß, als auch in den Sitten und Gewohnheiten dieser biedern Nation seit so viel Jahrhunderten gegründet ist, deren katholischer Theil diese freie und kanonische Wahl der Bischöfe durch die Capitel als das kostbarste Privilegium der germanischen Kirche betrachtet." Die Capitel, welche den „beständigen Rath der Bischöfe" bilden sollen, werden daher ein „wesentlicher Bestandtheil der deutschen Kirchenverfassung und Freiheit" genannt. — Nach dem Allen „imploriren" die Oratoren die „Gerechtigkeit und Frömmigkeit der allerhöchsten Mächte" um eine baldige Erklärung des Congresses dahin,

a. „daß die katholische Kirche wieder in ihre eigenthümlichen Rechte eingesetzt und in den Besitz ihrer Rechte, mit Inbegriff der freien Wahl der Bischöfe durch die Capitel, gegen jeden fremden Eingriff erhalten und gesichert werde;"

b. „daß demnach die Verhältnisse der Kirche zum Staate,

was die Ausübung der kirchlichen Rechte betrifft, ohne Rücksicht auf alle zum Nachtheil derselben stattgefundenen Neuerungen, in jenen Zustand wiederherzustellen seien, wie sie früher in Deutschland bestanden haben;" —

c. „daß jener Grundsatz der alten deutschen .... Kirchenfreiheit .... bei allen über diesen Gegenstand noch weiterhin zu treffenden Bestimmungen als die Grundlage aufgestellt und angenommen werden solle."

Mit der hervorgehobenen Verwaisung der deutschen Bischofssitze hatte es, von Oesterreich abgesehen, seine Richtigkeit. Nachdem auch der Fürstbischof von Fulda, eben als der Congreß zu Wien eröffnet wurde (6. Oct. 1814), noch verstorben war, lebten außer dem ehemaligen Fürstprimas Dalberg, Bischof von Regensburg und Constanz und Erzbischof des rechtsrheinischen nicht preußischen oder österreichischen Deutschlands, nur noch vier deutsche Bischöfe: die von Hildesheim und Paderborn, von Passau, von Eichstädt und von Corvey; und bloß der Letztgenannte, der wegen winziger Kleinheit seiner Diöcese kaum in Betracht kommen konnte, war noch nicht über siebenzig Jahre alt. Doch waren sie zu Wien nicht unvertreten. Denn wenn als Dalbergs Abgeordneter v. Wessenberg angesehen werden konnte, so wurden von den übrigen Bischöfen, namentlich denen von Eichstädt und Hildesheim, wie man wohl wußte, die Oratoren unterhalten, wozu auch ein großer Theil des sonst noch vorhandenen höheren Klerus beitrug. Sie hatten in den Augen des Congresses die ganze Partei Derer hinter sich, welche das von Wessenberg angestrebte deutsche Patriarchat und die Ideen des Emser Congresses nicht wollten. Werde das Patriarchat erreicht, so sprach ein Orator sich später gegen Perthes aus*), „so könne eine Losreißung von Rom, also ein Ausscheiden Deutschlands aus dem festen Zusammenhange der katholischen Kirche,

*) Der Canonicus Helfferich. 1817. Vgl. Perthes, Fr. Perthes Leben. II. 122.

und eine Herrschaft der Landesherrn über die Bischöfe nicht ausbleiben. Um die Kirche frei von den Fürsten zu erhalten, müßten die Bisthümer Rom unmittelbar untergeordnet bleiben und ohne Rücksicht auf die Grenzen der Staaten angeordnet werden, sodaß ein Territorium zu drei, vier verschiedenen Bisthümern gehören und ein Bisthum in drei, vier verschiedenen Territorien liegen könne. Nicht Landesbischöfe dürften die Bischöfe sein, und nicht von einem Staatsgehalt, sondern von eigenem, wenn auch geringem Vermögen leben." — Allerdings wäre Dalberg, als Erzbischof eines nicht geringen Theils von Deutschland, die Forderungen der deutschen Kirche dem Congresse vorzulegen vielleicht geeigneter gewesen: aber er hatte in der französischen Zeit kaum seinen sittlichen, geschweige denn seinen geistlichen Charakter zu wahren gewußt, war daher persönlich unmöglich, und jetzt von einem Manne vertreten, der nicht sowohl Rechte der Kirche wiederfordern, als die Zeitlage zu Förderung kirchlicher Zukunftsgedanken benutzen wollte. Daß dieser von seiner Partei nichtsdestoweniger für den positiv Berechtigteren gegenüber den Oratoren erklärt ward *), war eine politische Unlauterkeit. In einer späteren Eingabe**) durften außerdem die Oratoren hinsichtlich ihrer Personen sich „auf die Erklärungen" berufen, „welche in einer Note hierüber vom .... Cardinal Consalvi .... unter dem 17. Novbr. 1814 .... an .... Fürst Metternich erlassen worden sind." Der Inhalt ihrer Forderungen wird später ins Auge zu fassen sein. Hier genügt der Hinweis, daß sie im Allgemeinen Repristination, vorzüglich des Kirchenbestandes, und zwar mit Hervorhebung der bevorzugten Stellung der deutschen Capitel, nicht hingegen der fürstlichen Stellung der Bischöfe, forderten.

Hierin ging der Papst weiter als sie. Consalvi legte

*) Archiv für das kathol. Kirchen- und Schulwesen. (Frankfurt 1815.) Bd. 3. St. 3. S. 153. Anm.

**) Denkschr. v. 1. März 1815. Klüber, Acten II. 255. Die angeführte Note selbst ist nicht bekannt geworden.

deſſen Poſtulate (expostulationes — réclamations) in einer für das deutſche Comité beſtimmten und deſſen Präſes am 17. Novbr. 1814, alſo am Tage nach dem obigen Comitébeſchluſſe, übergebenen Note vor, welche ihrer wörtlichen Faſſung nach nicht bekannt geworden, deren Inhalt aber aus einer ſpäteren Bezugnahme Conſalvi's erſichtlich iſt.*) Ohne Zweifel war ſchon jener Beſchluß, wie durch die Denkſchrift der Oratoren, ſo durch mündliches Vorbringen auch dieſer päpſtlichen Reclamationen mit veranlaßt worden. Conſalvi beklagt ſich im Eingange über alle während der letzten Jahre und namentlich durch den Reichsdeputationshauptſchluß von 1803 in Deutſchland ohne päpſtliche Einwilligung zum Schaden der Kirche eingetretenen Veränderungen**), über die auch den Kirchenorganismus und daher das Seelenheil beſchädigende Wegnahme der kirchlichen Güter, die zugleich Rechte des heil. Stuhls verletze, welche von Kaiſer und Reich ſeit Jahrhunderten anerkannt geweſen. Fordernd und bittend verlange er Abhülfe***), Berückſichtigung der Rechte der deutſchen Kirchen ſowohl, als der auf Deutſchland und das Reich bezüglichen Rechte des heiligen Stuhls. — Wegen aller nicht vor das deutſche Comité gehörigen Rechte des Papſtes als Landesherrn hatte Conſalvi ſchon beſondere Schritte gethan†), die unberührt bleiben dürfen. Seine hier vorlie-

*) In einer Note vom 14. Jun. 1815 und dazugehörigen Proteſtation von gleichem Datum. Klüber, Acten ꝛc. VI. 437—46. Auch die ſchon angeführte Allocution a. a. O. b. Pistolesi p. 146 — ff. beſtätigt das hier Geſagte, ohne Neues hinzuzufügen.

**) — in detrimentum Ecclesiarum, locorum et institutionum (oder, wie die franzöſiſche Note vollſtändiger ſagt: au détriment des Eglises, des Évêchés, des Chapitres, des Monastères et autres institutions Ecclésiastiques) ipsiusque etiam Romani Imperii, unde tam exitialia damna manarunt in spirituales etiam Ecclesiae rationes.

***) — remedium tantis malis — réparation convenable.

†) In einer Note vom 23. Octob. 1814, welche ebenſowenig, wie die vom 17. Novbr. bekannt geworden iſt. Nachdem dieſe den Kirchenſtaat betreffenden Forderungen nicht völligen Erfolg gehabt hatten, erließ Con-

gende allgemeine Forderung aber specialisirte er, wie die Oratoren, nach den zwei Seiten des Kirchenvermögens (temporales Ecclesiarum Germaniae possessiones, possessions de l'Eglise en Allemagne) und des Kirchenorganismus (res ecclesiasticae, — droits et prérogatives des Eglises de l'Allemagne), hinsichtlich dessen seine Reclamationen im Einzelnen minder deutlich sind, weil der Pabst in diesem Punkte auch bei seiner Protestation vom 14. Junius 1815 die Hoffnung auf Verständigung noch festhielt, und ihn deshalb kürzer berührt. Indeß erkennt man, daß Consalvi die dabei in Frage kommenden Rechte theilweise als zur Verfassung der Kirche überhaupt nothwendig (intrinsiquément) gehörig, anderntheils als auf legitimen und kanonischen Besitz gegründet bezeichnet hatte; und aus der Anerkennung der Oratoren und der ausgesprochenen Hoffnung, daß eine den Kirchengesetzen entsprechende Gestaltung dieser Verhältnisse (Systémation des affaires eccles. conforme aux loix de l'Eglise) in Deutschland zu Stande kommen werde, erkennt man hinlänglich, wie die Postulate Consalvi's sich von denen der Oratoren nur etwa darin mögen unterschieden haben, daß letztere die reine Wiederherstellung, Consalvi eine neue Circumscription der deutschen Diöcesen im Auge hatten.

Ganz natürlich. Denn durch die kirchliche Abreißung des linken Rheinufers von Deutschland und die im französischen Concordate von 1801 ausgesprochene Genehmigung des geschehenen Verkaufs der linksrheinischen Kirchengüter hatte der Papst selbst den alten Bestand der deutschen Kirche modificirt und kirchlich war es daher von den Oratoren, wenn es nicht etwa nach vorheriger Einholung des päpstlichen Gutheißens geschah, nicht ganz correct, daß sie von den weltlichen Mächten

salvi in Bezug auf sie einen besondern, von einer Note begleiteten und gleichfalls v. 14. Junius 1815 datirten, mit dem vorhin erwähnten, welcher sich auf die kirchlichen Verhältnisse bezieht, jedoch nicht zu verwechselnden Protest. Die Uebersetzung findet sich bei Klüber, Acten IV. S. 319 ff. Vgl. auch Klübers Uebersicht ꝛc. S. 470 ff.

volle Regriſtination verlangten. War es ihnen außerdem mit jenem von Helfferich ausgeſprochenen, ſehr richtig empfundenen Grundſatze, daß Landes- und Diöceſen-Grenzen nicht übereinſtimmen ſollten, Ernſt: ſo lag wohl darin eine wirkliche Differenz ihrer Anſchauungen von denen des römiſchen Hofes vor, der auf ſolche Ausgleichung in Frankreich ohne Schwierigkeit eingegangen, für epiſkopale Selbſtändigkeit ohne Intereſſe und in dieſen Dingen durch Conſalvi's Sympathie mit dem modern-franzöſiſchen Adminiſtrationsweſen*) influirt war.

Was die weltlichen Beſitzthümer der Kirche betraf, ſo forderte der Papſt deren Zurückgabe, als eines Privatvermögens, aus denſelben Geſichtspunkten, wie die Oratoren; außerdem aber die Reſtitution der geiſtlichen Fürſtenthümer als ſolcher**), als wofür ganz dieſelben Gründe ſprechen, die hinſichtlich ſo vieler weltlicher Fürſtenthümer ſoeben bereitwillig ſeien anerkannt worden. — Endlich aber verlangte er, als etwas die deutſche Kirchenverfaſſung unmittelbar Berührendes, die Wiederaufrichtung des heil. Römiſchen Reiches deutſcher Nation***): und es läßt ſich allerdings nicht leugnen, daß die volle und wirkliche Erfüllung ſeiner übrigen Forderungen nur unter dieſer Bedingung möglich war.

Zehn Tage ſpäter, als dieſe päpſtliche, iſt die erſte Denkſchrift des Generalvicars von Weſſenberg†). Er hatte ſchon 1801, kurz nach dem Luneviller Frieden, über die damals in Ausſicht

*) Ranke, Hiſtor. polit. Zeitſchrift. I. 675. ff.

**) Auch die Abtei St. Gallen verlangte der Papſt (1816) ſo wiederhergeſtellt. Klüber, Ueberſicht ꝛc. S. 475. Note.

***) In einem Zuſammenhange, als gehöre das gleichfalls zu den weltlichen Beſitzthümern der Kirche. Obwohl er dann nachher den allgemeinen Ausdruck rationes temporales gebraucht, unter welchen dieſer Punkt ſich beſſer ſubſumiren läßt.

†) Klüber, Acten IV. 299. ff. — Ebenſowenig wie die Oratoren formell bevollmächtigt, wurde er doch als Dalbergs Abgeordneter, bei ſeiner bekannten Stellung zu dieſem, allgemein anerkannt. Wozu auch perſönliche Verhältniſſe — ſein Bruder war öſterreichiſcher Miniſter — beitrugen. Klüber, Ueberſicht. S. 432.

gestellte Säcularisation geschrieben*) und auszuführen gesucht, daß „dies Idol der einen Parthie und Schreckbild der anderen" nicht sowohl die Aufhebung geistlicher Stiftungen unter Verwandlung ihrer sämmtlichen Güter in weltliche, als die unentgeltliche Abtretung eines Theils dieser „von frommen Laien geschenkten und von dem Bienenfleiß der Geistlichkeit gehäuften" Güter in weltliche Hände bedeute. Nur letztere Bedeutung sei billig, historisch, reichsgesetzlich. Der Westphälische Friede kenne nur sie: „erst die weit späteren Klosteraufhebungen durch katholische Landesherren selbst haben die Idee zur Ausdehnung der Säcularisation auf völlige Auflösung und Zernichtung", wiewohl nur particularrechtlich, veranlaßt. Bloß der reichsgesetzliche Begriff könne im Luneviller Frieden gemeint sein. Allerdings folge auch hieraus für die Kirche Schmälerung ihrer Macht und einige Abhängigkeit des Klerus von den Landesherren, indeß bleibe doch neben einer „auf reelle und billige Art" beschafften Entschädigung der weltlichen Fürsten, der kirchliche Organismus und die Reichsstandschaft, oder mindestens Landstandschaft der Bischöfe und Prälaten bestehen, die Reichs- und Landesverfassung bleibe unverändert und die Heiligkeit des Privatvermögens principiell gewahrt. — Damit vergleicht er dann den „in neuester Zeit ausgeheckten" radicaleren Begriff der Säcularisation: „Fürsten, Edelleute, Geistliche, Bürger, Menschen aller Classen, Parteien und Confessionen, versammelt euch um dieses Götzen- und Schreckbild und haltet Gericht über dasselbe. So hielten die Trojaner Gericht über das große hölzerne Pferd" u. s. w. „Da warnte sie Laokoon: Traut dem Pferde nicht, dem Werk des schlauen Ulysses" u. s. w.; er erzählt die ganze Geschichte und fährt fort: „Laßt uns vorsichtiger und klüger handeln, o meine Zeitgenossen und Mitbürger! als jene Unseligen! Noch steht das Ungeheuer außer unseren Mauern. Begnügen wir

*) „Die Folgen der Säcularisationen. Cuique suum! Germanien 1801." 8°. Ohne Namen: jedoch nach Meusel, dessen Nachricht durch innere Gründe bestätigt wird, von Wessenberg.

uns nicht, es von außen zu betrachten: ſonſt möcht' ein Sinon uns bereden: es ſei ein Geſchenk des Himmels! ſondern öffnen wir ſeine Höhlung, um die Brut, womit ſie ſchwanger geht, zu entdecken! Beharrt ihr auch dann noch darauf, das Ungeheuer unbedenklich in euern Schooß aufzunehmen; o ſo ſeid ihr nicht werth, dem Verderben zu entgehen. Denn die Geburten, welche das Ungeheuer in ſich ſchließt, ſind: I. Der Untergang der deutſchen Staatsverfaſſung, II. die Erniedrigung des Kaiſerthrons und der Verfall des Erzhauſes Oeſterreichs, III. Unterdrückung der katholiſchen Kirche in Deutſchland, IV. der prekärſte Zuſtand aller kleineren Staaten und die augenſcheinlichſte Gefahr derſelben, von den größeren verſchlungen zu werden, V. die völlige Unſicherheit alles Eigenthums; endlich VI. und VII. noch eine Anzahl nachtheiliger Folgen für die einzelnen Reichsſtände und für die Bildung". Alle dieſe Uebel werden im Einzelnen genauer beſprochen, und darin hauptſächlich beſteht der Inhalt der kleinen Schrift.

Damals war Weſſenberg nicht gehört worden und mehr als eine ſeiner Vorherſagungen hatte ſich ſeitdem erfüllt. Jetzt beginnt er ſeine „Denkſchrift — worin das Begehren der deutſchen katholiſchen Kirche ausgedrückt iſt, ihr Eigenthum, ihre Verfaſſung, urſprünglichen Rechte und Freiheit wiederzuerhalten, mit Angabe einer feſten, der deutſchen Bundesacte deshalb einzurückenden Beſtimmung", durch allgemeine Bemerkungen über den Werth der chriſtlichen Religion, eine Schilderung der von der katholiſchen Kirche in Deutſchland ſeit zwölf Jahren erduldeten Verletzungen, und Darſtellung der gegenwärtigen Sachlage, die ganz dem von den Oratoren hierüber Vorgetragenen entſprechen. Auch er baſirt ſeine Forderungen darauf: die Veranlaſſung der Säculariſation ſei durch den Erfolg des Krieges beſeitigt, die Kirche verlange alſo „ihr Eigenthum und noch dringender ihre Verfaſſung, ihre urſprünglichen Rechte, ihre Freiheit zurück". Indeß — und hier geht ſein Weg und der der Oratoren auseinander — er fordert dies „zu dem Endzwecke",

um einem dringenden „von der Nation längst ausgesprochenen" „Bedürfnisse der baldigen Aufstellung einer solchen Kirchenverfassung in den deutschen Ländern" zu genügen, „welche geeignet ist, deren kirchliche Anstalten ... neuerdings fest zu begründen." Er erbittet von den Congreßmitgliedern „die väterlich wirksame Verwendung für Herstellung wohlthätiger kirchlicher Verhältnisse", und stellt demgemäß im Namen, wie er sagt, nicht bloß der deutschen Katholiken, sondern auch der indirect gleichfalls dabei interessirten deutschen Protestanten den Antrag, in die „Urkunde des deutschen Bundes" folgende Bestimmungen aufzunehmen:

„Für die kanonische Einrichtung und Dotirung und für die gesetzliche Sicherstellung der katholischen Kirche, ihrer Erz- und Bisthümer, im Umfange des deutschen Bundes, wird durch ein mit dem päpstlichen Stuhl ehestens abzuschließendes Concordat fürgesorgt werden. Die Einleitung dazu wird der obersten Bundesbehörde*) übertragen."

„Das Concordat, sobald es förmlich abgeschlossen ist, wird einen wesentlichen Bestandtheil der Verfassung des deutschen Bundes ausmachen, und es wird unter den Schutz der Verfassung, der obersten Bundesbehörde und des Bundesgerichtes gestellt, in dessen Umfange**) alle Bisthümer zusammen ein Ganzes, als deutsche Kirche unter einem Primas bilden werden.

„Die in Deutschland bestandenen Bisthümer sollen so viel wie möglich, jedoch mit Vorbehalt einer angemessenen Berichtigung der Diöcesangrenzen, auch, nach Erforderniß, der Versetzung eines alten Bischofssitzes, oder der Errichtung eines neuen, erhalten werden. Zur Dotation derselben, wie auch der dazugehörigen Anstalten, insbesondere der Seminarien,

*) So im Archiv f. das kath. Kirchen- und Schulwesen. Bd. 3. St. 3. S. 179. Klüber a. a. O. liest unrichtig: Landesbehörde.

**) So beide Abdrücke. Augenscheinlich ist der Umfang des Bundes gemeint.

werden ihre noch vorhandenen Güter bestimmt. Diese Dotation soll aus liegenden Gründen, mit dem Recht eigener selbständiger Verwaltung, bestehen. Der rechtmäßige Besitzstand aller Pfarr-, Schul- und Kirchengüter wird feierlich garantirt; und es soll darüber ohne Beistimmung der Kirche keine Verfügung getroffen werden können. Auch sollen alle diejenigen frommen und milden Stiftungen ohne Ausnahme, die durch den §. 65. des Reichsdeputationshauptschlusses von 1803 bezeichnet sind, hergestellt und für ihre frommen und milden Zwecke erhalten werden; von Seite des Staats aber soll den stiftungsmäßigen Verwaltungsrechten kein Abbruch geschehen, sondern voller Schutz verliehen, — überhaupt soll die freie Wirksamkeit der katholischen Kirchenbehörden von den Staatsbehörden keineswegs beeinträchtigt, sondern vielmehr kräftigst geschützt werden."

So werde Gotte gegeben, was Gottes ist, und die Kirche in den Stand gesetzt, „die Bürger zu allen Tugenden, welche die Lebensgeister der öffentlichen Glückseligkeit sind, zu erziehen".

In einer zweiten, kürzeren Denkschrift vom selben Datum*) beantragte Wessenberg, seiner schon 1801 ausgesprochenen Ansicht entsprechend, folgenden fernern Artikel der Bundesacte:

„Die Bischöfe und Domcapitel sollen, nach ihrer gebührenden Dotation, aller Vorrechte der Landstände genießen; es sollen ihnen gleicher Rang und die nämlichen Verhältnisse, in Hinsicht ihrer Personen und Güter, wie den weltlichen mediatisirten Reichsständen eingeräumt werden."

Er motivirt diesen Antrag, im Hinblick auf die zu erwartende allgemeine Einrichtung von Landständen, mit der ehemaligen Stellung der deutschen Bischöfe als Landesherrn, der gemäß sie ganz ebensowohl Mediatisirte seien, wie die übrigen suppri-mirten Reichsstände. Außerdem würden sie in der zu erwartenden Dotation auch eine Standesherrschaft haben.

*) Klüber IV. 304.

So lagen gegenüber der Anregung des deutschen Comité, wenn auch nicht gerade in Folge derselben, schon Ende Novembers 1814 dreierlei von der katholischen Kirche selbst ausgegangene „Entwürfe" über Dasjenige vor, was hinsichtlich ihrer Verfassung vom Bunde geschehen möchte. Dieselben stimmten überein in der Forderung, daß den deutschen Kirchen und kirchlichen Instituten ihr durch die Säcularisation ihnen entzogenes Vermögen wieder ausgeantwortet werden solle: ja sie wären im Grunde einiger hierin, als es auf den ersten Blick vielleicht schien. Denn wenn der Papst am unbedingtesten, die Oratoren noch recht bestimmt, Dalberg mit Zaghaftigkeit dies Verlangen aussprechen: so kommen doch alle, wie mindestens zwischen ihren Zeilen deutlich zu lesen ist, darin überein, daß sie die volle Restitution selbst nicht hoffen, sondern ihre privatrechtlich ohne Zweifel wohlbegründete Forderung im Wesentlichen als Basis zur Unterhandlung und demnächstigen Transaction betrachten. Was sie eigentlich anstreben, ist ein in liegenden Gründen zu beschaffender Ersatz des seit 1803 Verlorenen, durch welchen dem Kirchenorganismus selbständige Existenz und ungehinderte Entwicklung wiederum gesichert sei: sie wollen in dieser Beziehung die Kirche unabhängig vom Staate gestellt wissen, und zwar so unabhängig als möglich. Dem gegenüber sind ihre Differenzen unbedeutend. — Allerdings konnten sie sich schwerlich darüber eine Illusion machen, daß ein Mehreres von den betheiligten deutschen Fürsten unter keinen Umständen zu erreichen gewesen wäre.

Im Uebrigen verlangten die Oratoren Wiederherstellung, richtiger Wieder-Anerkennung der Kirche, wie sie vor dem Verluste des linken Rheinufers gewesen war; denn allerdings hatten die den Kirchenorganismus modificirenden Bestimmungen des Reichsdeputationshauptschlusses durch den Wiedererwerb des linken Rheinufers, das in seiner kirchlichen Verbindung mit Frankreich natürlich nicht bleiben konnte, ihren Grund verloren. Eine solche Maaßregel wäre vom Papste zu nehmen gewesen;

ſetzte aber deſſen Einverſtändniß mit den deutſchen Regierungen voraus und ſollte nun ihrerſeits veranlaßt werden. Weſſenberg verlangte von vorn herein eine an die bisherige nur „möglichſt“ anknüpfende Modification der deutſchen Diöceſangrenzen, welche unter den obwaltenden Umſtänden keine andere, als die nach Landesgrenzen war, eine der ausgeſprochenen Neigung der Staaten entſprechende Verwandlung der Bisthümer in Landesbisthümer. Der Papſt ſtand zwiſchen Beiden, es ließ ſich jedoch vorausſetzen, daß er auch der letzteren Auffaſſung nicht ungünſtig ſei. Alle drei Forderungen gingen auf Selbſtändigkeit des kirchlichen Lebens und Aufhören der ſeit einiger Zeit ihm gewordenen territorialiſtiſchen Bevormundung des Staates. Der Papſt fügte das Verlangen nach Wiedererrichtung des Reichs, welche ein Recht der Kirche ſei, hinzu; und drang damit auf Erhaltung der kirchlichen Advocatie des Kaiſers, alſo des der Kirche zu Dienſt verbundenen weltlichen Armes; Weſſenberg forderte Ebendaſſelbe in dem Anerkenntniß, „daß die freie Wirkſamkeit der katholiſchen Kirchenbehörden von den Staatsbehörden ..... kräftigſt geſchützt werden“ müſſe. Schien aber in dieſen Punkten Conſalvi den Weſſenbergſchen Anſchauungen näher zu ſtehen: ſo war er deren entſchiedener Gegner im Punkte des von Weſſenberg intendirten deutſchen Primates und der damit verbundenen nationalkirchlichen Selbſtändigkeit der deutſchen Kirche.

So war die Lage der Dinge Ende Novembers 1814. Eine definitive Berathung der deutſchen Bundesacte in Conferenzſitzungen, an denen ſämmtliche deutſche Staaten theilnahmen, begann aber bekanntlich erſt ſechs Monate ſpäter (23. Mai 1815). Die Zwiſchenzeit war mit Entwürfen und Gegenentwürfen ausgefüllt, in denen ein gewiſſer Zuſammenhang und Fortſchritt nicht zu verkennen iſt. Um alſo zu erkennen, wie von den Regierungen das kirchliche Anſinnen aufgenommen ward, iſt man zunächſt an dieſe Entwürfe gewieſen.

Der erſte derſelben, der von Weſſenbergs Bruder gearbeitete

Oesterreichische Entwurf vom December 1814*) geht noch nicht darauf ein: wenn man nicht das so nennen will, daß er (Nr. 15) den Vorschlag thut, „den Unterthanen" der Bundesstaaten, neben Aufhebung der Leibeigenschaft u. dgl. m., auch das Recht auf „Gleichheit der bürgerlichen Rechte für die christlichen Glaubensgenossen, nämlich Katholiken, Lutherische und Reformirte", zu garantiren. Die beiden preußischen Entwürfe vom Februar 1815 haben selbst dies nicht, sondern halten sich, wie die älteren, von jeder Erwähnung der Religion und Kirche oder damit zusammenhängender Rechtsverhältnisse fern.

Dagegen der in den Anfang des Jahres 1815 fallende Privatentwurf des Mecklenburgischen Congreßgesandten von Plessen**), der damals mit Recht Aufsehen gemacht hat, zu den Dingen, mit welchen der Congreß sich beschäftigen müsse, „um noch Bestimmungen zur Ausgleichung aller Unregelmäßigkeiten zu treffen, die zu versöhnen und von der eben vorübergegangenen Zeit des unrechtlichen und willkürlichen Zustandes her zu berichtigen sein dürften, damit die neue Verfassung ... unter der möglichen Wiederherstellung von Recht und Ordnung anfangen könnte", auch „eine Fürsorge für die christlichen Kirchen" rechnet. „Bei dem zerrütteten Zustande", sagt er, „worin sich die katholische Kirche jetzt wirklich befindet, könnten folgende Vorschläge für selbige insbesondere anwendlich werden":

„Die in Deutschland bestandenen Bisthümer sollten soviel wie möglich, jedoch mit Vorbehalt einer dem Bedürfniß der einzelnen Staaten entsprechenden Berichtigung der Diöcesangrenzen, auch nach Erforderniß der Versetzung eines alten Bischofssitzes, oder der Errichtung eines neuen, erhalten werden."

„Die Dotation der Bischöfe, der Domcapitel und der an-

*) Klüber, Acten ꝛc. II. S. 1 ff.

**) Grundzüge zu einem künftigen deutschen Gesammtwesen und einer National-Einheit. Von einem deutschen Congreßbevollmächtigten. Wien, im Anfange des Jahres 1815. Gedruckt bei Anton Strauß. S. 33 ff. Vgl. Pertz, Steins Leben. Th. 4. S. 420 ff.

deren dazu gehörigen Anſtalten, insbeſondere der Seminarien, wird in liegenden Gründen, mit dem Rechte eigener, ſelbſtändiger Verwaltung, beſtehen müſſen."

„Die Erz- und Biſchöfe würden in jeder Hinſicht den mediatiſirten Reichsfürſten gleichgeſtellt werden, und in allen Staaten die erſten Landſtände ſein. Alle Bisthümer im Umfange des deutſchen Bundes könnten zuſammen ein Ganzes bilden unter einem Primas, deſſen Vorrechte ohne Abbruch der geiſtlichen Gerichtsbarkeit anderer Erzbiſchöfe nur auf die Leitung der allgemeinen Angelegenheiten der deutſchen Kirche ſich beziehen. Ihre kanoniſche Einrichtung würde ein zwiſchen dem deutſchen Staatenbunde und dem päpſtlichen Stuhle abzuſchließendes Concordat beſtimmen. Die Einleitung und Abſchließung deſſelben würde von der Bundesverſammlung mittels eines zu beſtellenden Ausſchuſſes verhandelt."

„Das Concordat wird, ſobald es förmlich abgeſchloſſen iſt, einen weſentlichen Beſtandtheil der Verfaſſung des deutſchen Bundes ausmachen, und den verfaſſungsmäßigen Schutz der Bundesverſammlung und des Bundesgerichts erhalten."

„Desgleichen wäre die geſammte proteſtantiſche Kirche in Deutſchland, nach allen den Gerechtſamen, die ſie durch die vorigen Reichsgeſetze erhalten, oder welche ihr nach den Particularverfaſſungen und fundirten Einrichtungen der einzelnen Länder zuſtehen, unter die Garantie des Bundes zu ſetzen."

„Der rechtmäßige Beſitzſtand aller Pfarr-, Schul- und Kirchengüter würde feierlich garantirt, und ſollte darüber nirgend ohne Beiſtimmung der Kirche gültig verfügt werden können. Alle diejenigen frommen und milden Stiftungen ohne Ausnahme, die durch den §. 65 des Reichsdeputationshauptſchluſſes von 1803 bezeichnet ſind, ſollten gänzlich wiederhergeſtellt und für ihre frommen und milden Zwecke erhalten werden; von Seite des Staates aber ſollte den ſtiftungsmäßigen Verwaltungsrechten kein Abbruch geſchehen, ſondern voller Schutz verliehen werden."

„In Anſehung der bei den erz- und biſchöflichen Vicariaten und Conſiſtorien Angeſtellten ſollten die nämlichen Grundſätze, welche der Reichsdeputationsſchluß von 1803 in Hinſicht der Anſtellung, der Entſchädigung und der Penſionirung der Staatsdiener feſtgeſetzt hat, volle Anwendung finden.“

Dies iſt, wie ſich auf den erſten Blick ergiebt, eine Ueberarbeitung der Weſſenbergſchen Vorſchläge vom 27. Novbr. 1814, die deren ſehr allgemeinen und für den Staat gefährlichen Schlußſatz, ſowie außerdem die indirecte Beziehung auf die Ungültigkeit der Säculariſationen, wegläßt, eine verſtändige Berückſichtigung der evangeliſchen Kirche, ſowie eine nähere Umgrenzung der Rechte des künftigen Primas, hinzufügt, und das Ganze correcter formulirt.

Man wird nicht irren, wenn man die von Herrn von Pleſſen formulirte Auffaſſung als eine in wohlwollenden Kreiſen zu Wien damals ziemlich verbreitete auffaßt.

Weſſenberg ſelbſt eignete ſie ſich ſpäter an*); wiewohl nicht ohne Modification. Er ließ nämlich, worauf wir noch zurückkommen, die Erwähnung der proteſtantiſchen Kirche weg, fügte eine Beſtimmung über das Minimum der biſchöflichen, erzbiſchöflichen und Capitels-Dotation hinzu, und änderte den auf Abſchluß und Geltung des intendirten Concordates bezüglichen Paſſus dahin ab, daß die „Einrichtung“ der deutſchen Nationalkirche, ſtatt des Concordates, vielmehr durch ein „nach gepflogener Unterhandlung mit dem päpſtlichen Stuhle“ erlaſſenes „Geſetz des Staatenbundes beſtimmt“ werden ſolle, „mit deſſen Abfaſſung der oberſte Bundesrath ſich unverweilt beſchäftigen wird. Dieſes Geſetz wird einen weſentlichen Beſtandtheil der Verfaſſung des deutſchen Bundes ausmachen“ ꝛc. — Weſſenberg

*) Daß der „Abermalige Vorſchlag des Freiherrn v. Weſſenberg zu einem Artikel in der deutſchen Bundesacte, betreffend die deutſch-katholiſche Kirche. Ohne Datum“ — bei Klüber, Acten IV. 306. ſpäter als der Pleſſenſche Vorſchlag iſt, kann dem Zuſammenhange nach nicht bezweifelt werden.

will damit augenscheinlich den päpstlichen Einfluß auf die zu erwartende Neugestaltung der Dinge schwächen und gesetzliche Bestimmungen ermöglichen, die der Papst in ein Concordat nicht aufgenommen haben würde.

Unterdeß war durch Erklärungen des Fürsten Hardenberg vom 1. Febr. und des Fürsten Metternich vom 9. Febr. 1815 die Wiederaufnahme der seit dem 16. Novbr. 1814 liegen gebliebenen Berathungen über die deutsche Verfassung nicht mehr bloß vom sog. deutschen Comité, sondern von einem weiteren Kreise deutscher Regierungen, in Aussicht getreten, und dies veranlaßte auch die Oratoren wieder zu einer Eingabe.*) Sie gedenken, wie schon oben erwähnt worden ist, ihrer Legitimation, berühren die ehemalige Selbständigkeit und die Reichsstandschaft der deutschen Bischöfe und Prälaten, die sie wohl fähig erscheinen lasse, auch jetzt mit zu tagen, das Unrecht der Säcularisation und ihrer Folgezeit, und suchen durch Gründe der Zweckmäßigkeit und Billigkeit, sowie hinsichtlich des Kirchenvermögens durch Rechtsgründe den Antrag zu motiviren, daß zu den bevorstehenden Berathungen kanonisch autorisirte Repräsentanten der deutschen Kirche mit berufen, beziehungsweise zugelassen werden möchten. Sie wollen nicht als diese Repräsentanten gelten, sondern ihnen nur Raum schaffen. Sie behaupten, daß Staat wie Kirche wesentlich dabei interessirt seien: der Staat, weil er von der Kirche die Pflege derjenigen Ideen erwarten müsse, auf denen er selbst beruht; die Kirche, weil „es sich um ihre Rechte und Verbindlichkeiten handele"; jeder katholische Landesherr, weil er „nicht wohl für sich und ausschließlich über die Gerechtsame seiner Kirche absprechen könne"; die bei der Säcularisation und Dotation betheiligten Regenten, weil „sie von weitem nicht (würden) scheinen wollen, die definitive Sen-

*) Denkschrift für die Kirche des katholischen Deutschlands, betreffend die Zuziehung ihrer Repräsentanten auf dem Congreß, bei Berathung der deutschen Angelegenheiten, soweit diese Kirche dabei interessirt ist. Datirt Wien den 1. März 1815. — Klüber, Acten. II. 255 ff.

tenz ohne Gehör des andern Theiles zu fällen"; die Nation endlich, deren größere Hälfte auf die katholische Kirche „gemüthlich höre", weil es ihr „auffallend sein dürfte, gerade in dem Momente der Aussöhnung mit der Vergangenheit durch Anerkennung und Huldigung des Rechtes und der Billigkeit, ... ihre unschuldig gekränkte Kirche .... unbeachtet gelassen und dadurch die Sentenz ihres Todes ohne Weiteres gesprochen" zu sehen.

Dies ist im Sinne der Oratoren ganz eigentlich gemeint. Was sie vertheidigten, war das historische Recht des kirchlichen Zustandes vor 1803. Der rechtliche Fortbestand der damaligen deutschen Bisthümer, Capitel und anderer kirchlicher Institute mit ihren Einrichtungen und ihren Vermögensrechten, in diesem Sinne die concrete juristische und historische Persönlichkeit der katholischen Kirche in Deutschland. Ihrer Meinung nach — und aus dem Gesichtspunkte des kanonischen Rechtes war diese Meinung unzweifelhaft richtig — bestanden rechtlich noch alle diese Einrichtungen und Rechte, die man seit zwölf Jahren als nicht mehr bestehende behandelte. Nur durch Verfügung und Verzicht der Kirche konnten sie aufgehoben werden. Damit die Kirche, was bis auf einen gewissen Punkt auch ihnen nöthig schien, verfügen und verzichten könne, mußte sie aber unterhandeln können, und um unterhandeln zu können, mußte sie am Congreß vertreten sein. Ließ man also eine solche Vertretung nicht zu: so behandelte man die Kirche, wenn auch nicht die ideale, so doch die concret in Deutschland gewordene, für welche eben die Oratoren auftraten, als rechtlich nicht mehr vorhanden. — Ob sie eine directe Antwort auf diese Eingabe erhalten haben, ist mir nicht bekannt. Indirect lag sie, und zwar eine ungünstige, in der Art, wie nunmehr auch die officiellen Entwürfe zur Bundesacte sich auf die kirchlichen Wünsche einzulassen begannen.

Der preußische, von Humboldt Anfang Aprils 1815 gearbeitete Entwurf*), will (§. 9)

*) Klüber, Acten Th. I. H. 4. S. 104 ff.

„allen Einwohnern zum deutſchen Bunde gehöriger Provinzen ..... uneingeſchränkte Religionsübung"

zugeſichert wiſſen und fügt daneben, nach einer zwiſchengeſchobenen Erwähnung der Mediatiſirten, hinzu (§. 11):

„Die katholiſche Religion in Deutſchland wird unter Garantie des Bundes eine ſoviel als möglich gleichförmige Verfaſſung erhalten."

Die zweite Redaction dieſes Entwurfes (vom 30. April)*), die am 1. Mai F. Metternich übergeben ward, formulirt den §. 9, anſcheinend mit Rückſicht auf den öſterreichiſchen Decemberentwurf (oben S. 274), ſo:

„Die drei chriſtlichen Religionsparteien genießen in allen deutſchen Staaten gleiche Rechte",

woran ſich noch eine Erwähnung der Juden anſchließt, — und erweitert den §. 11 dahin:

„Die katholiſche Religion in Deutſchland wird, unter Garantie des Bundes, eine ſoviel als möglich gleichförmige, zuſammenhängende, und die zur Beſtreitung ihrer Bedürfniſſe nothwendigen Mittel ſichernde Verfaſſung erhalten."

„Die Rechte der Evangeliſchen gehören in jedem Staate zur Landesverfaſſung; und Erhaltung ihrer auf Friedensſchlüſſen, Grundgeſetzen oder anderen gültigen Vorträgen beruhenden Rechte, ſind (sic) dem Schutze des Bundes anvertraut."

Augenſcheinlich ſind dieſe Sätze, wenn auch nicht ohne Abſchwächung, aus der v. Pleſſenſchen Verarbeitung der erſten Denkſchrift Weſſenbergs (oben S. 274) entnommen.

Allein Weſſenberg war nicht damit einverſtanden.

In einer zu Zürich anonym gedruckten und im April 1815 auf dem Congreſſe verbreiteten Schrift**): „Die deutſche Kirche. Ein Vorſchlag zu ihrer neuen Begründung und Einrichtung.

*) Daſelbſt Th. II. S. 298 ff.

**) Klüber, Ueberſ. S. 437. — Eine nach dem Zuſammenhange nicht mißzuverſtehende Anerkennung der Autorſchaft enthält Weſſenbergs Eingabe an Conſalvi d. d. Rom 12. Sept. 1817, abgedr. in der Badiſchen

Im April MDCCCXV." (69 Seiten 8°.) führte er seinen Gedanken eines vom Bunde abzuschließenden Concordates näher aus, legte einen Entwurf desselben, sammt dazugehörigen den französischen nachgeahmten organischen Artikeln vor, sprach hierzu einleitend über Geist und Wesen eines solchen Concordates und das zur „neuen Begründung und Einrichtung" der deutschen Kirche vorliegende Bedürfniß, und fügte zwei Anhänge über „religiöse Duldung" und über das „Verhältniß der katholischen Kirche zur protestantischen in Deutschland" bei. In ersterem rühmt er, daß, nachdem man es in Cultur und Aufklärung so herrlich weit gebracht, die Toleranz gegenwärtig nur noch im Aufhören jeder bürgerlichen Zurücksetzung um der Religion willen bestehen könne. Jeder „biedre Deutsche" erwarte nun aber auch, „daß die Duldung im angegebenen Sinne zu einem Grundsatze des neuen Staatenbundes der deutschen Völker werde erhoben und feierlich ausgesprochen werden." „Es ist eine Stimme der Nation. Nirgends soll die Verschiedenheit des christlichen Bekenntnisses einen Unterschied im Genusse der bürgerlichen und politischen Rechte begründen; Niemand werde ferner wegen seiner Confession von einer Anstellung oder einem Amte im Staate ausgeschlossen; einzig werde einer jeden Confession die ausschließliche Verwaltung der Gegenstände ihrer Gottesverehrung und ihres Kirchengutes, welches einer jeden abgesondert und ungeschmälert verbleibe, vorbehalten und gesichert; übrigens sei in jeder Gemeinde den Einwohnern aller drei christlichen Bekenntnisse gestattet, Anstalten der öffentlichen Gottesverehrung zu errichten, und keine der verschiedenen Confessionen dürfe von der anderen hierin gestört oder beeinträchtigt werden; .... In Hinsicht der in protestantischen Ländern wohnenden Katholiken wird die im Westphälischen Frieden begründete Suspension der bischöf-

Denkschrift üb. das Verfahren des röm. Hofes bei der Ernennung des ꝛc. v. Wessenberg zum Nachfolger im Bisthum Constanz. Frankfurt 1818. Octavausgabe S. 68.

lichen Gerichtsbarkeit aufgehoben." — Nach dieſem Lobe der Toleranz heißt es dann über das Verhältniß der katholiſchen Kirche zur proteſtantiſchen wie folgt: „Ihres Reichthums und äußeren Schmuckes beraubet, kann die katholiſche Kirche in Deutſchland den Proteſtanten keine politiſche Eiferſucht mehr einflößen. Aber von einer gewiſſen Seite gebehrdet man ſich, als wäre die proteſtantiſche Kirche jetzt die ältere, die katholiſche die jüngere Schweſter. Man ſpricht und handelt, als hätten für das katholiſche Deutſchland die Grundſätze, welche ſeit Einführung des Chriſtenthums als Kirchenrecht geachtet worden, ihre Gültigkeit gänzlich verloren, während hingegen die Grundſätze, welche die Proteſtanten ihr Kirchenrecht nennen, in verbindlicher Kraft fortbeſtänden. Man möchte die katholiſche Kirche in Deutſchland als ein Gebäude darſtellen, das erſt von Grund aus neu zu errichten ſei, die proteſtantiſche Kirche aber als einen herrlichen Baum, der durch dreihundertjährige Früchte ſich bewährt und allen Stürmen Trotz geboten hat. Allein die gewandteſte Sophiſtik würde ſich vergebens bemühen, dieſen Geſichtspunkt den Unbefangenen aufzudringen. . . . . Das Weſen der katholiſchen Kirchenverfaſſung hat nicht gealtert; vielmehr iſt es beim Zuſammenſturz ihres Zufälligen . . . . bedeutender und ehrwürdiger erſchienen. Dagegen hat ſich ſowohl in dem äußeren Kirchenregiment des Proteſtantismus, als in ſeinem innern Weſen Vieles ausnehmend verändert" — eine intendirte zweite Reformation habe wenig Ausſicht. „Doch iſt es wohl denkbar, daß unſere Staatsmänner in Deutſchland noch der Idee Platz geben könnten, die Verſchiedenheit der Confeſſionen ferner als ein Vehikel des politiſchen Einfluſſes zu gebrauchen? Wohl mag Gleichheit des Glaubensbekenntniſſes auf Seite des Beherrſchers und der Unterthanen forthin wünſchenswerth erſcheinen; wohl mögen die religiöſen Gefühle, an Erinnerung der Vergangenheit geknüpft, den katholiſchen Theil der Deutſchen überhaupt dem öſterreichiſchen Kaiſerſtamm, den proteſtantiſchen aber dem Haus Brandenburg auch jetzt noch geneigter machen;

ausschließend und scharf bezeichnet sind diese Empfindungen nimmermehr ..... Auffallen muß in solchen Verhältnissen der Antrag einiger nordischen Staatsmänner: Es möchten in der Urkunde des deutschen Bundes alle Rechte der Evangelischen, wie sie durch Friedensschlüsse, Verträge und Landesverfassungen bestimmt worden, Gewährleistung erhalten. Wie eine solche Gewährleistung mit der Gleichheit der politischen und bürgerlichen Rechte aller christlichen Confessionen bestehen könnte, ist nicht einzusehen. Denn unter jenen Rechten steht das Normaljahr, das Jus reformandi, die Ausschließung der Katholiken von öffentlichen Aemtern u. s. w. oben an. Welchen erfreulichen Gegensatz bildet mit dieser Forderung protestantischer Staatsmänner das Benehmen der Katholischen! Hat ein Einziger von diesen am Congresse zu Wien für seine Kirche die Gewährleistung einer Befugniß verlangt, wodurch die politische Gleichheit und Freiheit der Confessionen gefährdet würde? — Doch die sehr große Mehrheit der Protestanten in Deutschland ist weit entfernt, solche Gesinnungen zu theilen, welche darauf abzielen, den Protestantismus neuerdings zum Werkzeug herrschsüchtiger Plane herabzuwürdigen" u. s. w. f.

Es ist klar, daß dies gegen den ebenerwähnten preußischen und den v. Plessenschen Entwurf geredet ist und ich habe es in allen wesentlichen Punkten hier wörtlich aufgenommen, weil es auf Wessenbergs Parteistellung und gesammte Haltung ein Licht wirft. Mit dem übrigen Inhalte seines Schriftchens, welches bestimmt ist, die Bedeutung und Tragweite der von ihm beantragten Maaßregel eines Bundesconcordates den Congreßgliedern im Einzelnen deutlicher und den Gedanken (S. 20) annehmlich zu machen, daß nach demnächst geschlossenem Bunde „ohne Verzug eine von der obersten Bundesbehörde niedergesetzte Deputation von sachkundigen deutschen Männern das Concordat entwerfen solle, damit der von der obersten Bundesbehörde genehmigte Entwurf Seiner Päpstlichen Heiligkeit zur

Beistimmung vorgelegt und annehmlich gemacht werden möge," — hängt dieser letzte Abschnitt innerlich nicht zusammen. Jener hat einen weiter hinaus liegenden, dieser einen momentanen Zweck. Wir dürfen ihn abgesondert betrachten.

Sehen wir auf seinen Inhalt: so bringt er eine Acceptation des §. 9*), und eine Protestation gegen den zweiten Absatz des §. 11 in dem preußischen Entwurfe, die sich zum Theil auch auf dessen ersten Absatz, indirect wenigstens, erstreckt. Erstere wird motivirt durch eine den Inhalt des §. 9 nach den Wünschen Wessenbergs extendirende Paraphrase, letztere durch die Behauptung, daß dieser Punct mit dem Inhalte des §. 9 in Widerspruch sei, die nicht einmal mit einer Paraphrase, sondern bloß durch die Phrase unterstützt und so offensichtlich falsch ist, daß man an ihrer Ehrlichkeit zweifeln dürfte. Denn es lag auf der Hand, daß die angegriffene Bestimmung des §. 11, wenn §. 9 daneben sancirt ward, nur mit der hierdurch gegebenen Beschränkung gelten sollte und würde, der angebliche Widerspruch also gar nicht vorhanden war. Gehindert war allein die Benutzung der Toleranz zu Consequenzen, die sie nicht enthält, die aber Wessenberg in seiner Paraphrase daraus abzuleiten suchte. Toleranz läßt der Staat dem Einzelnen widerfahren; Gemeindestiftung, Aufhebung der durch den westphälischen Frieden bestimmten Suspension der bischöflichen Regierungsgewalt in protestantischen Ländern, jus reformandi sind auf einem ganz andern Gebiet gelegene Begriffe; und Wessenbergs ungerechte und nicht ohne Hohn über die Grundsätze, „welche die Protestanten ihr Kirchenrecht nennen," sich äußernde Heftigkeit scheint zu verrathen, daß ihm selbst, dem so viel Kirchenrecht schon aus seiner Praxis geläufig sein mußte, dies wohl-

*) Ohne allen Zweifel darf angenommen werden, daß Wessenberg alle diese Actenstücke kennen lernte, sobald sie in österreichische Hand kamen; denn dies war die seines Bruders, der zu den vorliegenden Congreßarbeiten verwandt wurde.

bekannt war und er eben nur im Intereſſe ſeiner Kirche einen Fortſchritt gegen den Proteſtantismus bei dieſer Gelegenheit ermöglichen wollte, wie ſie ihn immer geſucht hat. Zur Entrüſtung über die Behandlung ſeiner Kirche als eines „Gebäudes, das (in Deutſchland) erſt von Grund aus neu zu errichten ſei," hatte eben Weſſenberg am wenigſten Grund; da kein proteſtantiſcher Staatsmann weiter darin gehen konnte, als er ſelbſt und zwar ſelbſt in der vorliegenden Schrift ging, die ganz ausdrücklich zur „neuen Begründung und Einrichtung" der deutſchen Kirche geſchrieben war und alles in dieſer Beſtehende lediglich als Material des vorgeſchlagenen Neubaues angeſehen wiſſen wollte. Vielleicht hat ſeine Entrüſtung eher darin ihren Grund, daß er auf proteſtantiſcher Seite für die evangeliſche Kirche ein Princip geltend gemacht ſah, welches er auf katholiſcher Seite lebhaft bekämpfte: das der despotiſch wohlwollenden Mittelpartei, zu der er ſich hielt, ſo verhaßte hiſtoriſche Recht. — Es wäre möglich, daß dieſe ſchwachen Seiten ſeiner Deduction ihm klar gemacht wären; wenigſtens ſcheinen auf dem Wiener Congreß auch Exemplare ſeiner Schrift curſirt zu haben, in denen der ſchließliche Angriff auf die Proteſtanten ſich nicht fand*): auch iſt die augenblickliche Wirkung dieſes Theiles der Weſſenbergſchen Flugſchrift nicht mit ganz derſelben Deutlichkeit erſichtlich, wie die der Paraphraſe von §. 9 des preußiſchen Entwurfes, aus welcher ſich in Art. 17 des von Weſſenbergs Bruder gearbeiteten öſterreichiſchen Gegenentwurfes vom Mai 1815**), einer Ueberarbeitung des öſterreichiſchen Decemberentwurfs, ſogleich faſt wörtliche Reminiscenzen finden.

*) Er beginnt S. 65, Klüber aber citirt die Schrift als nur 64 Seiten ſtark und im Inhaltsverzeichniſſe des mir vorliegenden Exemplares iſt die entſprechende Rubrik gleichfalls weggelaſſen. — Oder hat Klüber ein für Proteſtanten adaptirtes Exemplar gehabt?

**) Klüber, Acten Th. II. S. 208 ff. Ueber v. Weſſenbergs Autorſchaft ſ. Stein's Leben von Pertz. Th. IV. S. 426.

Derſelbe faßt die beiden in §. 9 und 11 des preußiſchen Entwurfs getrennten Punkte folgendergeſtalt zuſammen:

„die Religionsverſchiedenheit der chriſtlichen Glaubensbekenntniſſe ſoll keinen Unterſchied im Genuß bürgerlicher und politiſcher Rechte begründen. Jeder Confeſſion ſoll die ausſchließliche Verwaltung der Gegenſtände ihres Cultus und ihrer Kirchengelder zuſtehen. Die Angelegenheiten der katholiſchen Kirche ſollen mit dem römiſchen Hofe auf der Verſammlung (d. h. am Bundestage) verhandelt werden."

Worauf noch ein Paſſus über die Juden folgt. Der Unterſchied von dem vorausgegangenen preußiſchen Entwurfe iſt alſo der, daß einerſeits die Erwähnung der evangeliſchen Kirche und ihrer Rechte weggelaſſen und anſtatt der Ausſicht, daß die katholiſche Kirche eine „Verfaſſung erhalten" ſolle, die mehr formelle und minder beſtimmte auf Unterhandlung mit dem römiſchen Hofe geſetzt, andrerſeits der preußiſche §. 9 anders formulirt und durch Erwähnung der ausſchließlichen Selbſtverwaltung der Cultusgegenſtände und Kirchengelder erweitert wird. Erſteres kann eine Wirkung der Weſſenbergſchen Flugſchrift ſehr wohl ſein: letzteres iſt es, wie die weſentliche Uebereinſtimmung der Ausdrücke zeigt, gewiß.

Dies iſt darum von Intereſſe, weil es über den Weg Aufſchluß giebt, auf welchem die dem früheren deutſchen Staatsrechte unbekannte franzöſiſche Diſtinction der „bürgerlichen" und „politiſchen" Rechte in Art. 16 der deutſchen Bundesacte gekommen iſt. Napoleon hatte alle dem Rheinbunde nach deſſen erſter Stiftung beigetretenen proteſtantiſchen Landesherrn verſprechen laſſen*): zu Gunſten der katholiſchen Kirche, daß dieſelbe gleiche Religionsübung, wie die bisherige Landeskirche (l'exercice du culte catholique sera ..... pleinement assimilé à l'exercice du culte luthérien etc.), und zu Gunſten

*) Winkopp, Rhein. Bund. I. 468. II. 43. vgl. 303. III. 137. 159. IV. 97. V. 135 ff. u. ſ. w.

der katholischen Unterthanen, daß diese der Confession wegen nicht geringere bürgerliche und politische Rechte als die übrigen haben sollten (et les sujets des deux religions jouiront sans réstriction des mêmes droits civils et politiques). Augenscheinlich war letzterer Satz dem mit allen Rheinbundsverhältnissen in Dalbergs Weise nur allzu vertrauten und in seiner ganzen Anschauungsart durch französische Muster bestimmten Generalvicar v. Wessenberg vor Augen, als er die oben mitgetheilten Declamationen über Toleranz schrieb, und ging aus seiner Schrift in die Feder seines Bruders und den österreichischen Maientwurf über; während derselbe das von jenem berührte Recht der Gemeindestiftung richtiger und die von ihm eingeflochtene Garantie des ungeschmälerten kirchlichen Vermögensrechtes wenigstens klüglicher und gewiß absichtlicher Weise wegließ.

In dem vom 8. bis 23. Mai zwischen Oesterreich, Preußen und späterhin auch Hannover verhandelten, aus den nunmehr vorgeführten Entwürfen und Gegenentwürfen hervorgegangenen österreichisch-preußischen Plane vom 23. Mai 1815*) haben die Gedanken, welche uns hier beschäftigen, folgende Form:

Art. 14: „Fortsetzung der bürgerlichen und politischen Rechte." — „Die Verschiedenheit der drei christlichen Religionsparteien kann in den Ländern und Gebieten des deutschen Bundes keinen Unterschied im Genuß der bürgerlichen und politischen Rechte begründen.

Die Bekenner des jüdischen u. s. w."

Art. 15: „Religionswesen." — „Die katholische Kirche in Deutschland wird, unter der Garantie des Bundes, eine ihre Rechte und die zur Bestreitung ihrer Bedürfnisse nothwendigen Mittel sichernde Verfassung erhalten."

„Die Rechte der Evangelischen gehören in jedem Staate zur Landesverfassung und ihre auf Friedensschlüssen, Grund-

*) Klüber, Acten Th. II. S. 314 ff.

gesetzen oder anderen gültigen Verträgen beruhenden Rechte werden ausdrücklich aufrechterhalten."

Es sind hier also die beiden von Preußen getrennt aufgefaßten, im österreichischen Gegenentwurfe vermischten Momente von Neuem getrennt; wie auch an anderen Stellen dieser „Plan" vorwiegend auf die preußischen Entwürfe zurückgreift. Der 15. Artikel ist wesentlich der §. 11 des Humboldtschen Entwurfes vom 1. März 1815: Oesterreich hat sich mit den beiden Modificationen begnügt, daß in der Verfassung, welche die katholische Kirche „erhalten" soll, nur Einheit und Gleichförmigkeit nicht mehr besonders urgirt, und daß die rechtliche Stellung der evangelischen Landeskirchen nicht ausdrücklich mehr unter Bundesschutz genommen wird. Ebenso ist der vorhin nicht mitgetheilte die Juden betreffende Absatz des 14. Artikels wörtlich aus §. 9 desselben Entwurfes herüber genommen. Dagegen weist die Formulirung des übrigen Theiles von Art. 14 eher auf den österreichischen Gegenentwurf zurück und hat namentlich die rheinbündnerische Formel, von der die Rede war, aufgenommen.

Gab dieser „Plan" also in abgeschwächter Weise und bloß in Umrissen hinsichtlich der katholischen Kirche etwa Das wieder, was die Dalbergisch-Wessenbergische Partei verlangte, ließ er wenigstens allein ihr einige Aussicht auf annähernde Erreichung ihrer Wünsche, so war es natürlich, daß Consalvi und die Oratoren, auf deren Forderungen er ein deutliches Nein enthielt, sich dagegen erklären mußten.

Was Ersterer mündlich in dieser Beziehung vorgetragen haben mag — er erwähnt dergleichen persönliche Bemühungen in seiner Protestationsnote —, ist nicht bekannt geworden. Die Oratoren traten schon am 29. Mai mit schriftlichen Gegenbemerkungen*) hervor. Sie wenden sich damit gegen den Art. 15, in dessen beiden, in ihrem gegenseitigen Verhältnisse zu betrach-

*) „Einige Bemerkungen über den Art. 15 in der neuesten Constitutionsacte," datirt v. 29. Mai 1815. Klüber, Acten Th. IV. S. 295 ff.

tenden Sätzen sie nach unparteiischer Prüfung den Inhalt finden zu müssen glauben, daß „die noch vor elf Jahren an Reichthum, Größe und Ansehen berühmte Kirche des katholischen Deutschlands gegenwärtig keine Rechte, keine Mittel, keine Verfassung" habe, während „die Evangelischen im Besitz ihrer Rechte, und zwar identisirt mit der Landesverfassung" seien. Ihnen werde gegeben, was sie weder fordern, noch bedürfen, die „Versicherung, daß ihre auf Friedensschlüssen, Grundgesetzen, oder andern gültigen Verträgen beruhenden Rechte ausdrücklich noch aufrechterhalten werden sollen;" . . . . „dagegen der mit jedem Tage wachsende Nothstand der supplicirenden Katholiken mit einer unbestimmten und entfernten Hoffnung sich begnügen solle, „welche auch in ihrer besten Auslegung der . . . . Kirche . . . . . die Sentenz des Todes ohne Weiteres ankündige." Sie wollen den Protestanten jene Gunst nicht mißgönnen, können aber katholischerseits der schwersten Bedenken sich nicht erwehren. Denn scheine auch Art. 15 nicht sagen zu sollen, „daß die Rechte der katholischen Kirche in Deutschland nicht gleichfalls, auch auf ihren Grundgesetzen, Friedensschlüssen und anderen gültigen Verträgen beruhend, aufrechterhalten werden sollen," so dränge er doch besonders im Nachsatze die Frage auf: „wer denn über die Rechte der katholischen Kirche zu entscheiden, wer ihr ihre angemessene Verfassung rechtskräftig zu geben habe?" Etwa der Bund? — das sei nicht gesagt, und auch nicht möglich. Die katholischen Bundesfürsten würden ihre Incompetenz nicht verkennen, die protestantischen „sich vor der philosophischen Welt doch nicht wohl in den Widerspruch mit sich selbst setzen wollen, Opposition und Patron zugleich zu sein"; und selbst eine Eigenthumsrestitution an die katholische Kirche oder ihre „Entschädigung durch gesicherte Dotationen und Bestimmung der Regentenverhältnisse ihrer Geist- und Körperregierung" — wenn etwas Derartiges in Art. 15 gemeint sein sollte — könne doch „nicht wohl einseitig" geschehen. „Wird — kann wohl das Oberhaupt der Kirche die einseitige Meinung

einer erklärten Opposition als Gesetz für die katholische Kirche Deutschlands anerkennen?" Die Oratoren weisen hin auf die verderblichen Folgen eines solchen Vorgehens, gegen das sie Verwahrung einlegen, und versichern, „seine Beruhigung" suche das katholische Deutschland einzig in der „Garantie des Bundes" für das der deutschen katholischen Kirche zustehende historische Recht.

Weniger als es scheinen könnte und weniger als die oben erwähnten Einwendungen Wessenbergs ist diese Eingabe gegen die Garantie des protestantischen Kirchenbestandes als solche gerichtet. Sie führt bloß die schon am 1. März ausgesprochenen Gedanken der Oratoren (s. oben S. 277) bei dem gegebenen Anlasse weiter aus. Alles Bestreben der Oratoren war dahin gegangen, das historische Recht ihrer Kirche, die wohlerworbenen, alten, durch Säcularisation und Rheinbundspraxis zwar verletzten, kanonisch-rechtsgültig jedoch nicht alterirten Befugnisse derselben zu Anerkennung und Garantie des Bundes zu bringen. Dieser concrete Rechtsbestand war aus ihren Gesichtspunkten unwidersprechlich, und nicht minder gewiß daraus, daß die protestantischen Religionsgenossenschaften als ketzerische — für welchen Begriff die Oratoren sich des euphemistischen Ausdruckes „Opposition" bedienen — eine ähnliche Stellung rechtlich niemals erwerben könnten. Nun vermeinten sie diesen unaufgefordert gegeben, was sie selbst mit ihren gewichtigsten Gründen nicht zu erreichen vermocht; und indem sie aus Unkunde protestantischer Verhältnisse übersahen, daß es den Protestanten nur auf Grund ebendesselben territorialistischen Behandlungsweise der Kirche zugebilligt war, vor welcher sie ihre katholische Confession eben noch mit aller Kraft vertheidigten, und daß die protestantischen Landeskirchen schon durchlebt und überstanden hatten, was den Oratoren von den katholischen noch abwendbar erschien, meinten sie die katholische Kirche mit Unbilligkeit zurückgesetzt und gaben die Schuld davon der protestantischen Majorität der deutschen Fürsten. Wobei sie aus dem Gefühle erlittener Unbill

auch im Ausdruck heftiger sind, als zuvor. Denn allerdings mußte es ihnen immer unwahrscheinlicher werden, etwas Nennenswerthes zu erreichen.

In zehn Conferenzen der deutschen Staaten (außer Würtemberg) vom 23. 26. 29. 30. und 31. Mai und 1. 2. 3. 5. und 8. Junius wurde der österreichisch-preußische Plan discutirt und in einer elften (10. Junius) das Resultat als deutsche Bundesacte unterschrieben und unterflegelt.

Bei dieser Berathung ward, laut des Protocolles, über den 14. Artikel des Entwurfs, den gegenwärtigen 16. Artikel der Bundesacte, in der fünften Sitzung (31. Mai)*) „soviel die christlichen Religionsparteien betrifft, bemerkt, daß in einigen Abschriften des Entwurfes der Ausdruck: drei christl. Religionsparteien eingeschlichen sei, und auf die Frage hierauf: ob die Bestimmung dieses Artikels auch auf andere christliche Secten, z. B. Anabaptisten, Mennoniten, Herrnhuter, u. s. w. zu beziehen sei? zwar diese Ausdehnung bedenklich gefunden, gleichwohl da die Bezeichnung von drei christlichen Religionsparteien selbst der vormaligen deutschen Reichsverfassung**) nicht angemessen sei, beliebt, die Zahl drei auszustreichen und bloß zu setzen: christliche Religionsparteien." — In der zweiten Sitzung (26. Mai)***) hatte Bayern diese Festsetzung „der Rechte der verschiedenen christlichen Religionsparteien" als nicht in die erste Grundacte des Bundes gehörig bezeichnet und votirt, daß „die Bestimmungen darüber, insofern sie nicht Einrichtungen im Innern der Staaten beschränken sollen, der Bundesversammlung vorbehalten bleiben möchten." In Bayern sei „Gleichheit der bürgerlichen Rechte für die christlichen Glaubensgenossen" schon Grundgesetz. Dem wäre zu entgegnen gewesen, daß allerdings nichts Anderes, als eine Beschränkung der im

*) Klüber, Acten Th. II. S. 439.

**) Die nur zwei — Katholische und der Augsburgischen Confession Verwandte — kannte.

***) Klüber a. a. O. S. 365. 367.

Innern jedes Staates frei zu treffenden Einrichtungen und für Bayern insbesondere ein bundesgesetzliches Verbot, sein damaliges Grundgesetz zum Nachtheil der Bekenner einer der drei christlichen Confessionen zu ändern, beabsichtigt werde. Bayern blieb auch mit seinem Votum allein und der Artikel ist, soweit er hierher gehört, wie er im Entwurfe proponirt war, angenommen worden. Die weitläuftigen Discussionen über seinen die Juden betreffenden Theil liegen außer dem Kreise dieser Betrachtung.

Der 15. Artikel des österreichisch-preußischen Planes hatte buntere Schicksale.

In der zweiten Sitzung (26. Mai) proponirte Hessen-Darmstadt eine veränderte, auch von Sachsen adoptirte Fassung*), welche die der Evangelischen Kirchenverfassung zugedachte Garantie auf die „katholischen Bundesstaaten" beschränkt, den protestantischen Landesherren also in dieser Beziehung die Hand frei gehalten, — hinsichtlich der katholischen Kirche aber die Verheißung weggelassen wissen wollte, ihr die zur Bestreitung ihrer Bedürfnisse nothwendigen Mittel zu sichern. Dagegen waren einige speciellere Zusicherungen aus den Wessenberg-Plessenschen Vorarbeiten aufgenommen und ausdrücklich hinzugefügt, daß „die Grundsätze in Betreff der mit dem päpstlichen Stuhl vorzunehmenden Unterhandlungen von der Bundesversammlung gemeinsam verabredet werden" möchten.

In derselben Sitzung beantragten die kleineren Fürsten einen Zusatz**), durch welchen ihr Erwerb aus den Säculariſationen ausdrücklich sicher gestellt werden sollte.

Abgestimmt wurde über den 15. Artikel, sammt den erwähnten Anträgen, erst in der fünften Sitzung (31. Mai) —

*) Klüber a. a. O. S. 366. Sachsen trat in der achten Sitzung bei. Dec. S. 501.

**) Zu dem Worte Mittel sollte beigefügt werden: „jedoch in Gemäßheit des §. 35. des Reichsdeputationshauptschlusses vom 25. Februar 1803." — Klüber a. a. O.

die früheren hatten sich mit vorhergehenden Artikeln beschäftigt —, in dieser aber, wie das Protocoll*) kurz bemerkt, „ward, bei den wider diesen Artikel gemachten Erinnerungen, auf den Antrag des Herrn Fürsten von Metternich beschlossen, diesen Artikel ganz aus der Bundesacte herauszulassen."

So die fünfte Sitzung. In der siebenten hingegen (2. Junius) ward wieder der Beschluß gefaßt, daß dem 14. Artikel (s. oben) „ein anderer vorzusetzen sei, wodurch im Allgemeinen die Rechte der katholischen und evangelischen Kirche gewahrt würden, welcher dem Protocoll . . . . . beiliegt" und lautet**):

„Die katholische Kirche in den deutschen Bundesstaaten wird eine ihre Rechte und Dotation sichernde Verfassung erhalten."

„Ebenso werden die Rechte der Evangelischen in jedem Bundesstaat in Gemäßheit der Friedensschlüsse, Grundgesetze, oder anderer gültiger Verträge aufrecht erhalten."

Im Wesentlichen ist dies ganz der alte Artikel, nur wird, in Annäherung an den Darmstädtischen Antrag vom 26. Mai statt „zur Bestreitung ihrer Bedürfnisse nothwendige Mittel" einfach „Dotation" gesagt, und hinsichtlich der evangelischen Kirchenverfassung der Satz weggelassen, daß sie zur Landesverfassung gehöre.

In dieser Form wurde am folgenden Tage (Achte Sitzung, 3. Junius)***) der Artikel noch einmal durch Stimmenmehrheit angenommen; denn als Sachsen erklärte, daß es angewiesen sei, dem Darmstädtischen Antrage beizutreten, „blieben die mehrsten Stimmen bei der vorgeschlagenen Redaction", in Bezug auf welche dann in der folgenden Conferenzsitzung (5. Junius) nur der niederländische (Luxemburger) Bevollmächtigte†) „noch den

*) Klüber a. a. O. S. 441.

**) Klüber, S. 471. 476. und in der vorläufigen Redaction der Bundesacte daselbst S. 490. Es ist von nun an der 16. Artikel.

***) Klüber S. 501.

†) Klüber a. a. O. S. 516. Es war der bekannte Gagern (Vater).

Wunsch äußerte, daß auf Erinnerung des Cardinals Consalvi ..... an Stelle des Wortes Verfassung das Wort Einrichtung, oder ein anderes passendes gewählt werden möge, um den Anstand zu heben, der hin und wieder durch die Mißdeutung des Wortes Verfassung veranlaßt sei."

Indeß die Sache war noch nicht zu Ende. Drei Tage später (8. Junius), in der zehnten Sitzung*), „schlug Bayern die Auslassung dieses Artikels, welche schon früher einmal in Antrag gebracht ward**), vor, und wurde in der Hinsicht beliebt, daß dieser Artikel, sowie er daliege, schwer zu fassen sei, in nähere Bestimmungen hineinzugehen aber manche Bedenklichkeiten habe. Und wie nun solchergestalt die Bezifferung des folgenden Artikels ..... um eine Zahl niedriger wird" u. s. w. Man ließ ihn demnach ein zweites Mal weg; und dabei ist es geblieben.

Also von Preußen ausgegangen, von Oesterreich modificirt, von beiden und von Hannover am 23. Mai vorgeschlagen, wurde dieser Artikel am 31. Mai auf Oesterreichischen, und, nachdem er in etwas veränderter Fassung wieder aufgenommen war, am 8. Junius auf Bayerischen Antrag doch zuletzt aus der Bundesacte entfernt. Aus welchen Gründen?

Klüber***) weiß hierüber nichts anzugeben. Preußen, sagt er, habe für den Artikel eingestanden, die katholischen Oratoren seien ihm entgegen gewesen.

Allerdings liegt deren oben dargelegte Eingabe vom 29. Mai, in welcher sie die Unmöglichkeit hervorheben, der deutschen Kirche Einrichtungen zu geben ohne den Papst, also auch Einrichtungen, die der Papst nicht adoptiren würde, sowie die Unbilligkeit, das historische Recht der kirchlichen Verfassungs- und

*) Klüber a. a. O. S. 535.

**) Hier drückt sich das Protocoll unrichtig aus, denn sie war, wie wir gesehen haben, auch angenommen worden.

***) Uebersicht der diplomat. Verhandlungen des Wiener Congresses. S. 448 ff.

Vermögensverhältniſſe auf proteſtantiſcher Seite zu garantiren, auf katholiſcher nicht zu garantiren — zwiſchen der öſterreichiſch-preußiſchen Propoſition und dem öſterreichiſchen Antrage auf Weglaſſung des Artikels. Auch dürfte eine zweite Eingabe der Oratoren*) gleichzeitig ſein, in welcher ſie, die Nullität der Säculariſationen von 1803 ausführend, mit folgenden Worten ſchließen: „Wenn die Weisheit des deutſchen Congreſſes gegenwärtig, wo kein Grund mehr, noch je irgend ein Tribunal der Gerechtigkeit denkbar iſt, welches jenen Säculariſationsact als rechtmäßig und rechtskräftig anerkennen, oder den ſo gearteten Beſitz dieſes unveräußerlichen und unbedingt nothwendigen Kircheneigenthums kanoniſiren möchte, nun deſſenungeachtet jenen Act durch einen neuen ..... ganz bedächtlich freien Act in dem heiligen Momente einer Grundlegung zu einer der ..... deutſchen Nation würdigen Conſtitution beſtätigen, und, bei den außerordentlich geänderten Regierungen ..... ohne möglich denkbare Garantie, feſtgehalten wiſſen wollte: iſt es wohl möglich, daß das Oberhaupt der katholiſchen Kirche je dieſen Beraubungsact kanoniſiren könnte? Was werden daraus für Staat und Kirche für ..... Folgen entſtehen? Leider! ſcheinen durch einen ſolchen Act die bisherigen mühevollen, beſcheidenen, petitoriſchen Acten geſchloſſen und ausgeſprochen zu ſein: die Kirche ſoll geſchlachtet ſein.“ — Es hat ſich oben gezeigt, wie die Oratoren dies verſtanden. Ohne Zweifel mußte es ihnen lieber ſein, die Bundesacte ließ die Sache unberührt, als ſie adoptirte den vorgeſchlagenen Artikel. Denn nur im erſteren Falle blieb die unbeſchränkte Möglichkeit offen, demnächſt bei der Bundesverſammlung, falls dieſe das Geſchäft in die Hand nehmen ſollte, oder bei den einzelnen Regierungen, falls ſie es in Zukunft wären, denen die ſeit dem Reichsdeputationshauptſchluſſe ſchwebenden Fragen zu ordnen anheim fielen, eben die Argumente geltend zu machen und in derſelben Richtung

*) Klüber Acten, Th. IV. S. 290. Den Inhalt ſ. oben Seite 260, Note ***). Klüber bemerkt, daß die Eingabe im Mai 1815 gemacht ſei.

fortzunegociiren, welche bisher am Wiener Congresse von den Oratoren vertreten worden war. Es war dann bloß noch nichts erreicht; — während, wenn der Artikel angenommen wurde, im Sinne der Oratoren nicht Weniges verloren war.

Der Cardinal Conſalvi konnte wohl nicht umhin, großentheils dieſelben Geſichtspunkte zu haben; und man wird aus dem Gagernſchen Antrage vom 5. Junius ſeine unmittelbare Zuſtimmung zu dem damals aufgenommenen Artikel nicht ableiten dürfen. Aus dem angeführten Protocolle wenigſtens ergiebt ſich noch nicht einmal ein Wunſch des Cardinals, ſondern nur ein durch eine Aeußerung deſſelben, deren näherer Zuſammenhang ganz unbekannt iſt, veranlaßter Wunſch des Herrn von Gagern. Wenn etwa der Cardinal Conſalvi geſagt hatte, eine Verfaſſung könne man der deutſchen Kirche doch nicht erſt geben wollen, da ſie eine ſolche ſchon habe, oder dgl. m.: ſo kann daneben ganz wohl eine völlige Abſtimmigkeit, gegenüber dem vorgeſchlagenen Artikel, beſtehen.

Zwiſchen der zweiten Annahme des Artikels und ſeiner zweiten, auf bayriſchen Antrag geſchehenen Streichung liegt noch eine Eingabe von Weſſenbergs*), die inſofern verſpätet war, als ſie erſt am Tage des bayeriſchen Antrages ſelbſt (8. Junius) abgegeben wurde, aber auf die Zwiſchenzeit und die damals beſtimmenden Motive einiges Licht wirft; beſonders wenn man bedenkt, daß Weſſenberg durch ſeinen Bruder über die Vorgänge im Innern der Verſammlung unzweifelhaft inſtruirt war.

„Es gehet die Rede", ſagt er, „daß neuerdings ein Antrag werde gemacht werden, den Artikel in Betreff der katholiſchen Kirche in Deutſchland aus der Bundesacte ganz wegzulaſſen, und zwar aus dem Grunde, weil der nämliche Artikel der proteſtantiſchen Kirche Rechte zuſichern wolle, die zum Theil mit den veränderten Verhältniſſen und dem jetzigen Zeitgeiſte

*) Klüber, Acten Th. IV. S. 308. mit der, da Weſſenberg keinen diplomatiſchen Charakter hatte, unrichtigen Bezeichnung: Note.

nicht in Einklang stehen." Dies Letztere war, wie sich oben gezeigt hat, Wessenbergs eigenste Meinung. Auch nimmt er dieselbe hier nicht zurück, sondern sucht auszuführen, die katholische Kirche in Deutschland sei jetzt in einer von der der protestantischen verschiedenen Lage. Die letztere habe „durch die politischen Veränderungen der neuesten Zeiten weder ihre Verfassung und Rechte, noch ihr Eigenthum verloren", während der katholischen Kirche durch die Säcularisation von 1803 und deren Folgen alles dies beinahe ganz genommen sei. „Der protestantischen Kirche wird durch den Artikel des Bundesvertrages, welcher die völlige politische und bürgerliche Gleichstellung der drei christlichen Confessionen in Deutschland ausspricht, ihre verfassungsmäßige Existenz hinreichend gesichert . . . . . Der katholischen fehlt es jetzt gänzlich an einer gesicherten politischen Existenz . . . . Einleuchtend ist demnach die Gerechtigkeit des Verlangens, daß in der Acte, welche über die allgemeinen Angelegenheiten von Deutschland bleibende Bestimmungen enthält, auch die bestimmte Zusicherung einer neuen, zweckmäßigen Begründung der politischen Existenz der katholischen Kirche aufgenommen werde", über deren Hauptinhalt die früheren Vorschläge kurz wiederholt sind. Wessenberg giebt also anheim, die Zusicherungen an die evangelische Kirche aus dem Artikel wegzulassen, die an die katholische festzuhalten. Daß die erstere vor Zeiten nicht viel weniger Säcularisationen, als die katholische neuerdings, erlebt, und es für sie sich nur um Sicherung des daraus Geretteten handelte, der angebliche Gegensatz zwischen beiden Kirchen also gar nicht vorhanden war, läßt er unberücksichtigt und zeigt wieder die bei den Episkopalisten überhaupt nicht seltene Erscheinung, daß er, liberal nach oben und für sein Standesinteresse, den Protestanten gegenüber bei aller gespreizten Toleranz ein ganz gewöhnlicher Diener seiner Kirche war.

Bayern hatte er für seine Pläne besonders zu interessiren gesucht. „Die Krone Bayern", heißt es in seiner Schrift über

die deutsche Kirche*), „hat jetzt die angemessenste Stellung, auf das gesammte katholische Kirchenwesen in Deutschland durch sein Beispiel und auf dem Wege freundlicher Verhandlung wohlthätig einzuwirken. Bayern beherrscht den größten Theil der katholischen Völker (!) Deutschlands. Es begreift die meisten Bisthümer in sich. Es ist im Besitze der herrlichsten Mittel der Cultur, der schönsten Bildungsanstalten; es ist eine aufstrebende Bewegung in den Kräften der Nation.“ Er hatte deshalb, wenn man nicht Mainz vorziehe, eventuell Regensburg zum Sitze des deutschen Primas vorgeschlagen. Oesterreich**), und ebenso die östlichen preußischen Provinzen sollten zu der neuen deutschen Kirche nicht gehören. — Indeß lag auf derselben Seite, wo Wessenbergs schmeichelhafte Gründe hätten einschlagen können, für Bayern auch eine Schwierigkeit. Denn sehen wir auch davon ab — was nur für Wessenbergs eigne Stellung von Bedeutung ist —; daß als er diese Worte schrieb in Bayern noch die von dem Minister Montgelas vertretene Strömung bei voller Kraft war***), von welcher Niebuhr einmal sagt, daß es keinerlei Mißhandlung gebe, die sie der Kirche nicht habe zu Theil werden lassen, daß Wessenberg also auch ein solches Regiment für seine Gedanken empfänglich hielt, — so stand schon Bayerns damals bereits entwickelte Eifersucht auf seine Selbständigkeit im Wege. Diese zu zeigen hatte es gerade während des Congresses viele Gelegenheit gehabt und benutzt: und wenn es in dieser Beziehung nicht einmal den 14. Artikel des preußisch-österreichischen Entwurfes hatte passiren lassen wollen, so konnte es mit dem 15., über welchen es Anfangs sein Votum vorbehielt, noch weniger zufrieden sein. In

*) Vgl. oben. April 1815. — S. 24 der angef. Schrift.

**) Salzburg, Trient und Brixen kommen als bayerische Bisthümer — was sie damals bleiben oder werden zu sollen schienen — vor.

***) Erst 1816 machte sie in kirchlichen Dingen eine Schwenkung. (Höfler:) Concordat und Constitutionseid in Bayern. Augsburg 1847. S. 38 ff.

der freieſten Bewegung bei den bevorſtehenden Verhandlungen mit Rom, ja in der Möglichkeit, dem Papſte die Eventualität eines Vorgehens auch ohne ihn zu zeigen, mußte dieſe Regierung ſich durch ein Bundesgeſetz nur mit Widerſtreben gebunden ſehen*); und ebenſowenig konnte ihrer in den Jahren daher vielfach bethätigten Geſinnung gegen Privilegien und andere wohlerworbene Rechte der Schutz genehm ſein, der dem hiſtoriſchen Verfaſſungsbeſtande der evangeliſchen Kirche in den lutheriſchen fränkiſchen Herzogthümern vom Bunde gewährt werden ſollte; während andrerſeits Preußen, welches dieſe Herzogthümer in katholiſche Hände abgab, für Erhaltung ihrer Kirchenverfaſſung moraliſch verantwortlich war. Die Zeit der pfälziſchen Religionsbeſchwerden war damals noch nicht ſo vergeſſen, wie heute. Iſt wirklich, wie man nach Weſſenbergs Eingabe vom 8. Junius vermuthen muß, dieſe Rechtszuſicherung an die Proteſtanten der Grund für Bayern geweſen, um auf Weglaſſung des ganzen Artikels anzutragen: ſo darf gewiß nur der Wunſch, nach dieſer Seite unbeſchränkt zu ſein, nicht hingegen, — ſo nahe es läge — ein römiſchkirchlicher Miſſionsgedanke für deſſen Wurzel angeſehen werden.

Hätte aber Bayern, nach Weſſenbergs Idee, ſich an die Spitze der deutſchen katholiſchen Kirche ſtellen wollen, ſo war noch von ganz anderen Beſchränkungen die Rede. Denn wie — um von den Mittelſtaaten nicht zu reden — ſollte Preußen ſich gefallen laſſen, daß ſeine weſtlichen Bisthümer, von den öſtlichen getrennt und einem außerpreußiſchen Primas unterſtellt, ihre Verfaſſungseinrichtungen unter vorwiegendem Einfluß einer ſüddeutſchen katholiſchen Regierung erhielten? Es würde mindeſtens die Aufnahme auch ſeines katholiſchen Oſtens in die deutſche Kirche und bei deren Organiſation einen mit Bayern getheilten Einfluß haben verlangen müſſen, wodurch Bayern in

*) So ſcheinen auch (Höfler) a. a. O. und der Verfaſſer der Parteiſchrift: das Recht der Kirche und die Staatsgewalt in Bayern, Schaffhauſen 1852. S. 36, zu urtheilen.

den Fall gekommen wäre, auch ſeine eignen katholiſchen Kirchenverhältniſſe dieſem Einfluſſe zu öffnen. Es würde z. B. nicht umhin gekonnt haben, ſich mit ſeinen Dotationen nach preußiſcher Liberalität zu richten, u. dgl. m. Dergleichen Ausſichten waren ihm unzweifelhaft zuwider. Und war es überhaupt nur möglich, daß proteſtantiſche und katholiſche Regierungen ſich zur Verhandlung mit Rom vereinigten? War nicht ihre Stellung zur Sache eine allzu verſchiedene? Mag man das damals nicht klar eingeſehen haben: aber es machte ſich nichtsdeſtoweniger geltend, weil es in der Sache lag. So Bayern.

Oeſterreich hatte nicht die Gewohnheit, die kirchlichen Verhältniſſe ſeines Landes mit denen des deutſchen Reiches in Verbindung zu denken; es war noch weniger anzunehmen, daß in Bezug auf die des deutſchen Bundes es eine ſolche Gemeinſamkeit conſtituiren werde. Selbſt Weſſenberg muthete ihm das nicht zu; wenn er auch eine Wendung gebrauchte, welche als ein Antrag an den Kaiſer, die Advocatie der katholiſchen Kirche in Deutſchland wiederum zu übernehmen, ſich allenfalls auffaſſen ließ.*) Aber der Kaiſer hatte aus ſeiner ehemaligen Stellung im Reiche und ſeiner Theilnahme an der Erhebung des Reichsdeputationsſchluſſes von 1803 zum Reichsgeſetze, ſo wie aus den politiſch und kirchlich conſervativen Traditionen ſeiner Reichspraxis her, die ſelbſt unter Joſeph II. nicht weſentlich unterbrochen worden waren, eine wenn auch nicht rechtliche, doch ſittliche Verpflichtung, die Wiederaufrichtung der deutſchen katholiſchen Kirche zu unterſtützen; ein — nach der zur Reichszeit geläufigen Auffaſſungsweiſe — nicht bloß perſönliches Verhältniß zu ihr, dem es keinen Abbruch that, daß gar Manches

*) „Die deutſche Kirche ꝛc.“ S. 34.: „Dankbar erinnert ſich die deutſche Kirche der wohlwollenden und kräftigen Beſchirmung, welche die glorreichen Kaiſer aus Habsburgs erlauchtem Hauſe ihr Jahrhunderte lang in mancherlei Gefahren angedeihen ließen, und nach elfjähriger Hülfloſigkeit erheitert ſich ihre Ausſicht bei dem Gedanken an den erhabenen Beſchützer, welcher ihr von der Vorſehung wiedergegeben iſt.“ Möglicherweiſe — obwohl die Beziehung weit hergeholt werden muß — kann auch der Bund gemeint ſein.

von Dem, worüber sie klagte, recht eigentlich nach österreichischem Muster geschehen war. Zudem konnte nahe liegen, der katholischen Kirche ihre inländischen Verluste durch ausländische Förderung einigermaßen auszugleichen; und als Ausland hatte man in Oesterreich Deutschland von jeher betrachtet. Auch lockte wohl Napoleons Beispiel, der es darauf angelegt hatte, durch eine an Frankreich annectirende Protection der deutschen katholischen Kirche sich politischen Einfluß und eine klericale Partei in Deutschland zu sichern. Hatten doch Franzens II. Oheime auf norddeutschen Bischofsstühlen gesessen, und war die Beförderung der katholischen Mission in jenen Gegenden ein altes Geschäft des Wiener Hofes. — Es soll nicht gesagt werden, wie viel von diesen Gründen in der That gewirkt haben mag; so viel aber dürften sie ergeben, daß Oesterreich in den Beziehungen, um welche es sich hier handelt, der Sache nach auf Seiten der Kirche stand. Papst Pius VII. in seiner Allocution vom 4. September 1816*) kann nicht genug rühmen, wie wohlwollend und durchaus hülfreich der Kaiser von Oesterreich sich gegen seinen Legaten erwiesen habe; und mag das auch wesentlich sich auf die politischen Forderungen des Papstes beziehen, so waren doch mit diesen die kirchlichen zu eng verbunden, um ganz von ihnen getrennt werden zu können. Auch die Oratoren hatten dadurch zu Oesterreich ein Verhältniß; und wenn sich gegen ihre Anträge und Motive von kirchlichem Gesichtspunkte allerdings wenig sagen ließ, so hatte Oesterreich, nach seiner Stellung zur Sache, kein Interesse, sich zu Gunsten Wessenbergs gegen sie und — wie es kirchlich consequent die Oratoren faßten — für die protestantischen Gesichtspunkte zu erklären. Für die erste katholische Macht war das schwer. Sie hatte von Anfang an (Gegenentwurf vom Mai 1815) die katholischen Kirchenverhältnisse nicht am Congreß, sondern bei der Bundesversammlung behandelt wissen wollen: für ihre Interessen

*) Pistolesi a. a. O. IV. pag. 131.

war das beſſer. Verlangten daher die Oratoren nichts mehr, als eben Dies: ſo ergab ſich die öſterreichiſche Unterſtützung dafür nach Lage der Verhältniſſe ohne Weiteres.

Dieſer ablehnenden Stellung der beiden größeren, ja der allein in Betracht kommenden katholiſchen Regierungen antworteten ganz ähnliche Stimmen aus der Mitte der Proteſtanten. Man müſſe, votirte Holſtein ſchon in der zweiten Conferenz (26. Mai) zu Feſtſtellung der Bundesacte*), „wenn die Beſtimmung, welche das Intereſſe der katholiſchen Religion unter der Garantie der der größern Zahl nach proteſtantiſchen Bundesſtaaten betrifft, Widerſpruch finden ſollte, ... lieber die Weglaſſung derſelben wünſchen, welches auch für das Intereſſe der Proteſtanten unbedenklich ſei.“ So ſtanden mehr oder weniger ſämmtliche bei der Säculariſation und demnächſtigen Dotation der katholiſchen Kirche unbetheiligte, oder wegen einer geringen Minderzahl katholiſcher Unterthanen bei der Sache wenig intereſſirte Bundesſtaaten.

Da endlich auch für Preußen und Hannover die in Bayern entſcheidenden Geſichtspunkte nach damaliger Anſchauungsweiſe nicht völlig fern lagen; beide Staaten ſich auf Unterſtützung der Weſſenberg-Pleſſenſchen Vorſchläge hauptſächlich in der loyalen Abſicht eingelaſſen hatten, die beim Reichsdeputationshauptſchluſſe Reichsſeitig übernommene Pflicht an ihrem Theile zu erfüllen, ſonſt aber in der Lage waren, ebenſowohl und leichter auch für ſich unterhandeln zu können, — ſo bedurfte es wohl kaum noch des Geſchäftsdranges, in welchem nach Napoleons Rückkehr von Elba die Bundesacte eilig fertig gemacht wurde, um den öſterreichiſchen und nachher den bayriſchen Antrag auf Vertagung eines ſo wichtigen und beſtrittenen Gegenſtandes, wie die katholiſche Kirchenfrage war, annehmlich zu machen.

Er wurde angenommen und damit zunächſt, wie es ſchien, dem Bundestage die Frage zugeſchoben. Conſalvi in ſeiner

*) Klüber, Acten u. Th. II. 367.

mehrerwähnten Proteſtation vom 14. Junius 1815, wie auch der Papſt noch in ſeiner Allocution vom 4. September 1816*) ſprechen die Hoffnung aus, mit dieſem zu unterhandeln und abzuſchließen. Man ſprach in Rom von Abſendung eines Nuntius dahin. Erſt ſpäter entſchloß man ſich, nicht zwar auf Rath des Wiener Cabinettes, deſſen vorhin erwähnten Intereſſen dies vollkommen entſprach, abzuwarten und mit den Einzelſtaaten beſonders zu unterhandeln.**)

Die Grundlage dafür hatte der römiſche Hof durch jene mit nachträglicher päpſtlicher Billigung am 2. Sept. 1816 dem Cardinalscollegio mitgetheilte Proteſtation Conſalvi's gewahrt***), welche dieſer am 14. Junius 1815, fünf Tage nach Unterzeichnung der Wiener Congreßacte, den Geſandten der acht Hauptmächte, welche zu Wien verhandelt hatten, adreſſirte. Er führte darin als ſpecielle Beſchwerden der deutſchen Kirche an, daß ihr weder ihre weltlichen Fürſtenthümer, noch ihre ſäculariſirten Güter und Einkünfte zurückgegeben worden, wodurch ſie großen Schaden leide; ſowie daß das deutſche Reich nicht wieder aufgerichtet worden, wodurch ſie großen Schutzes beraubt werde; — worauf er gegen „Alles, was auf dem Wiener Congreß zum Nachtheil ihrer Rechte und ihrer Lage beſchloſſen oder bei Beſtand gelaſſen ſei, und gegen allen Schaden, der für Gottesdienſt und Seelenheil daraus entſpringe", im Namen des Papſtes feierlichen Proteſt einlegte.†) Er ſchloß ſich damit,

*) Pistolesi a. a. O. p. 153.

**) (Höfler) Concordat ꝛc. S. 48. Eine in dieſem Punkte ſicher zuverläſſige Autorität.

***) Klüber, Act. z. Th. VI. S. 441 ff. Pistolesi a. a. O.

†) — contra omnia quae in hoc Vindobonensi congressu in praejudicium jurium et rationum Ecclesiarum Germaniae, atque etiam Sanctae Sedis, vel sancita, vel manere permissa sunt, et contra damna omnia, quae divino cultui animarumque saluti inde proveniant, insuper, quantum in me fuit impedire conatus sum u. ſ. w. omni meliori modo, via, causa et forma, quibus pro officii mei ratione teneor ac possum, protestor, resisto et contradico. — Die päpſtliche Confirmation am Schluſſe der Allocution vom 4. Sept. 1816. Pistolesi p. 153.

wie er ausdrücklich erinnert, an ältere Beispiele derartiger Protestationen und namentlich das des Nuntius Chigi beim Münsterschen Friedenscongresse, an. Aber weder er, noch der Papst, wagten es, nach Art dieser angezogenen Exempel, eine ausdrückliche Nullitätserklärung hinzuzufügen, die allerdings für die beabsichtigte Wirkung nicht absolut nothwendig war und, wie es scheint, durch diese historische Reminiscenz ersetzt werden sollte.

Der Bundestag hat sich mit der Kirchenfrage niemals beschäftigt; als er seine provisorischen Competenzbestimmungen traf (12. Junius 1817), waren in Hannover und Preußen Sonderverhandlungen bereits in Angriff genommen, in Bayern schon zu einem definitiven Resultate gelangt — das bayrische in Deutschland damals allerdings noch nicht bekannte Concordat ist vom 5. Junius 1817 — nur in Würtemberg, Baden und Hessen, unmittelbarer von Wessenberg influirten Kreisen, denen die Napoleonischen Concordate von 1801 und 1813 als Muster vorschwebten und die sich doch nicht stark genug fühlten, ohne Beistand der größeren Staaten Rom etwas Aehnliches abzupressen, hielt man den Wiener Gedanken fest und hat ihn von da aus auch später noch einmal in allgemeinere Aufnahme zu bringen getrachtet. Indeß doch mit einer Modification, die, wenn man sie technisch bezeichnen wollte, eine Uebersetzung der ganz febronianischen Pläne Wessenbergs ins Josephinische genannt werden könnte.

Febronianismus und Josephinismus stehen beide in gleichem Gegensatz gegen den Papst, sind aber untereinander, um den Hauptpunkt hervorzuheben, darin verschieden, daß ersterer die Unabhängigkeit von Rom zum Zwecke freierer Bewegung der Bischöfe, letzterer zum Zwecke ihrer Unterordnung unter die Staatsgewalt will. Der Febronianismus faßt die „Landeskirche", von der er häufig spricht, als Nationalkirche, der Josephinismus als Territorialkirche. Wessenberg war noch ein Febronianer, und man kann sagen der letzte. Er hatte die Herrlichkeit der alten deutschen Kirche selbst erlebt, er hatte noch

Theil daran gehabt und sah*) als „Haupterforderniſſe einer guten Kircheneinrichtung in Deutſchland“ an, „daß ſie die deutſchen Biſchöfe in den Stand ſetze, durch ihr Anſehen und ihre freie Wirkſamkeit die ächte Religioſität [illegible] zu befördern,“ daß ſie unter ihnen Uebereinſtimmung der Geſinnung und des Verfahrens erhalte und „dem Epiſkopate in Deutſchland gegen die ungebührlichen Anſprüche und Anmaßungen der römiſchen Curie wirkſamen Schutz gewähre.“ Er hält ein Bundesconcordat für das beſte Mittel hierzu, weil die Geſammtverhandlung in Rom mehr imponiren und alle Schwäche der Einzelregierungen ausſchließen werde. Um aber zur nützlichen Wirkſamkeit die „nöthige Selbſtändigkeit und Würde“ zu erlangen, Rom hinreichenden Widerſtand leiſten und ſeine Disciplin zu handhaben zu können, bedürfe die deutſche Kirche eines Primas, ohne den ſie auf den Namen einer Nationalkirche kaum würde Anſpruch machen können. „Sie würde keinem Angriff auf ihre Verfaſſung und Rechte, er möchte von Staatsbehörden oder von römiſchen Curialiſten geſchehen, lange wirkſame Gegenwehr zu leiſten vermögen; u. ſ. w.“. Weſſenberg will daher auch die alten Bisthümer, wie ſie vor 1803 waren, wenngleich nicht ohne Modificationen, doch möglichſt beibehalten, nicht hingegen zum Princip erhoben wiſſen, daß die Territorialgrenzen allemal auch zugleich Diöceſangrenzen, die Biſchöfe Landesbiſchöfe ſeien. Er will eine Dotation in Grundſtücken; denn: „die Kirche iſt kein bloß ideales Weſen. Ihr Reich iſt zwar nicht von dieſer Welt, aber ſie iſt doch in dieſer Welt und für ſie. Mithin liegt es daran, daß ſie ſich in einer Lage befinde, die den Verhältniſſen und Bedürfniſſen der Welt entſpricht. Ihr Zweck iſt, die Funken des Göttlichen in der Menſchheit zu beleben, und ſie zur Wahrheit und Tugend zu erziehen. Dazu bedarf ſie einer von der Welt unabhängigen Wirkſamkeit, und dieſe iſt in dieſer Welt an den Beſitz eines unantaſtbaren Eigenthums gebunden. Bei Völkern, deren Ver-

*) Deutſche Kirche ꝛc. S. 18 ff.

faſſung auf Grund und Boden beruht, iſt nur der als ein wahrhaft Freier geachtet, der Grund und Boden beſitzt. Das weltliche Beſitzthum der Kirche iſt demnach die äußere Geſtalt, an welcher man die Bürgſchaft eines unabhängigen Wirkens erkennt." Weſſenberg ſpricht ſich entſchieden gegen Staatsbeſoldungen der Geiſtlichkeit aus, wegen zu fürchtender Dependenz vom Staate. Er verlangt endlich, „damit die Verfaſſung der deutſchen Kirche im Ganzen und die Beobachtung derſelben in einzelnen Fällen eine zuverläſſige Gewährſchaft erhalte", für die Biſchöfe die Befugniß, „in allen Fällen, wo ſie ihre anerkannten Rechte oder die kirchliche Verfaſſung beeinträchtigt finden . . . . den Schutz der oberſten Bundesbehörde anzurufen." Die Kirche ſoll vom Staate zwar geſchützt, aber unabhängig ſein.

Nach dieſen Geſichtspunkten formulirt er den ausführlichen Plan eines „Concordats für den deutſchen Staatenbund" und dazu gehöriger Organiſcher Artikel.

Erſteres beginnt mit dem Satze, daß die katholiſche Religion in allen Staaten des deutſchen Bundes den Schutz der Verfaſſung genießen wird und ihre Unverletzlichkeit und freie Ausübung von allen Souverainen des Bundes, und von der oberſten Bundesbehörde garantirt werden ſoll. Es beſtimmt hierauf die Circumſcription, wobei es die öſterreichiſchen ſowohl als die öſtlichen preußiſchen Biſthümer als zur deutſchen Kirche nicht gehörige behandelt. Die Biſchöfe von Mainz, oder Regensburg*), von Salzburg und von Münſter ſollen Erzbiſchöfe, erſterer aber Primas ſein und als ſolcher „der Gerichtsbarkeit keines der zwei andern Erzbiſchöfe Abbruch thun", aber den Rang vor ihnen, den Vorſitz in allen Verſammlungen deutſcher Biſchöfe, die Führung des Informativprocеſſes bei ihrer Wahl, die Correſpondenz und Geſchäftsleitung in allen gemeinſamen

*) Beide Biſthümer, ſoweit ſie deutſche waren (denn es gab auch ein linksrheiniſches franzöſiſches Biſthum Mainz) befanden ſich damals noch in der Hand des ſog. Fürſt-Primas Dalberg, Weſſenbergs Patron.

Angelegenheiten, endlich die Vermittelung in Competenzstreitigkeiten zwischen Bischöfen haben. Hieraus folgen genauere Bestimmungen über Domcapitel und Seminare; über Dotation, Rang und ständische Rechte der Bischöfe und Domherren; wobei auch das Verbot der Cumulation vorkommt. Sodann wird weitläuftig die Besetzung der Bisthümer — hierbei liegt das Princip zu Grunde, daß die päpstliche Bestätigung nicht verweigert werden dürfe, auch wird eine neue Eidesformel für den bischöflichen Treu-Eid im den Papst vorgeschlagen — der Domcapitel*), der Curatpfründen und Vicariate, sowie der allenthalben einzurichtenden Landdecanate, gedacht. Woran sich ferner die erst in den Organischen Artikeln ihre volle Bedeutung entfaltende Bestimmung anschließt: „Der Kundmachung bischöflicher Hirtenbriefe und Anordnungen soll von den Staatsbehörden kein Hinderniß entgegengesetzt, auch keine Erwähnung der Landesfürstlichen Genehmigung gefordert werden, sobald ihr Inhalt sich auf geistliche Gegenstände beschränkt." Es folgen Normen über Ehesegnung und Ehedispensen, über Intercalargefälle, deren Verwaltung und Verwendung, über die dem päpstlichen Stuhle reservirten Dispensen, über geistliche Gerichtsbarkeit, endlich über das Kirchenvermögen, dessen Sicherung und Steuerbefreiung. Das Concordat „soll einen wesentlichen Bestandtheil der Verfassung des deutschen Bundes und jedes einzelnen Bundesstaates ausmachen und wird unter den Schutz der obersten Bundesbehörde gestellt. Auch werden das oberste Bundesgericht und alle Gerichte in den einzelnen Bundesstaaten verbindlich gemacht, sich genau an dasselbe zu halten. „Alle Gesetze, Verordnungen, Decrete, die in verschiedenen deutschen Staaten bestehen mögen, verlieren, insofern sie mit dem Concordate nicht im Einklang stehen, ihre Gültigkeit und verbindende Kraft." Man erkennt hieraus, welcher Inhalt damals dem inten-

*) Hiebei heißt es: „Bei Besetzung aller dieser Stellen wird auf den deutschen Reichsadel in dem Verhältniß gebührende, sowie alle mögliche Rücksicht genommen werden."

dieses Concordats zugeschrieben würde. Die Organischen Artikel sind in vielen Hinsicht noch interessanter. Augenscheinlich eine Nachahmung der französischen, — der 1. 4. 6. 12. Artikel sind erkennbar aus diesen entnommen; — und außerdem unter dem Einflusse der concreten Anschauungen entstanden, die Wessenberg sich in seinem Vicariatsamte zu Constanz erworben hatte, sind sie bestimmt, den deutschen Regierungen in der ihnen bequemsten Form zu zeigen, was Alles neben dem abzuschließenden Concordate der Staat sich vorbehalten könne und solle. Dies von einem Katholiken ausgesprochen zu sehen, der von vornehmer Geburt, amtlichen Erfahrung, vielgekannt, und persönlich ohne Tadel war, konnte denjenigen Höfen, welchen für Das, was billigen Erwartungen der Katholiken genugthun werde, der eigne confessionelle Maaßstab abging, nur höchst erwünscht sein; und so ist Wessenbergs Schrift auf die spätere Entwicklung von nicht geringem Einfluß gewesen. Sie weist, ohne es zu wollen, vom Wiener Congreß schon in alle jene unseligen Einzelverhandlungen hinein, die ihm folgten. — Indeß versagen wir uns, da sie hier zu weit führen würden, ins Einzelne gehende Mittheilungen aus diesem Abschnitte der Schrift, und schließen mit einem Ueberblicke der „Allgemeinen Ansichten über das Bedürfniß einer neuen Begründung und Einrichtung der deutschen Kirche", die Wessenberg seinen Specialausführungen vorausschickt. Sie waren ohne Zweifel die Ansichten einer großen Mehrzahl wohlwollender Gebildeter, wie damals.

„Der Kaltsinn der verfeinerten Welt für das Göttliche, (sagt er) offenbart sich auch dadurch, daß die Politik unserer Tage gewöhnlich das Kirchenwesen als einen Gegenstand von sehr untergeordneter Bedeutenheit kaum der Aufmerksamkeit würdigt." — Er knüpft hieran zunächst einen historischen Ueberblick über die Einwirkungen der Revolution und ihrer zerstörenden Folgen auf die deutsche Kirche, über die er in die Klage ausbricht: „Was Kaiser und Reichsfürsten, gleich ihres Vermögens, ihre

Selbständigkeit und ihrer Freiheit beraubt ist? Wie ist es ihr möglich, zur Handhabung der öffentlichen Ordnung wohlthätig mitzuwirken, da ihr die Kraft abgenommen ist, in ihrem eignen Schooße der Unordnung zu steuern? Wie wird sie, die selbst ohne Ansehen ist, das Ansehen des Staates befördern können? Was für einen Eindruck kann es machen, wenn eine Kirche, die in auffallender Abhängigkeit von den Staatsbehörden steht, den Maßregeln und Verfügungen der letzteren das Wort spricht"? — Denn, wie es etwas später heißt, „der wichtigste Vortheil, welchen dem Staate die Religion gewährt, ist ihre feierliche Sanction, durch die der Wille der Regierung den Völkern als Wille Gottes erscheint." Dieselbe, meint er, sei, seit die Revolution den alten Autoritätsglauben der Völker an ihre Obrigkeiten ausgerottet habe, jetzt nöthiger als je und — deshalb müsse die Kirche mit Grundeigenthum ausgestattet werden. Aus ähnlichen Gründen leitet Wessenberg ab, daß der Kirche Landstandschaft einzuräumen sei, und wendet sich hiermit nach der andern Seite: „In allen Staaten von Europa", sagt er, „ward ursprünglich dem geistlichen Stande der erste Rang unter den Reichs- oder Landständen anerkannt. Vorzüglich dieser Einrichtung verdankten die Völker die Behauptung ihrer Freiheit, indem die geistlichen Reichsstände im Kampfe zwischen despotisch gesinnten Königen und nach Unabhängigkeit strebenden Großen mehrentheils die Vermittelung ausübten ꝛc." „Auch wären ohne diese (!) Einrichtung die Regenten selbst in den meisten Ländern bloße Vasallen von Rom geworden." — „Gestehen muß man freilich, daß der Anspruch einiger Päpste auf eine Oberherrschaft über alle Reiche der Welt auch die Geistlichkeit in manchen Staaten zu Unternehmungen der Herrschsucht verleitet habe"; ihr selbst, wegen des verlorenen Vertrauens im Volke, zum größten Schaden. „Die Behauptungen päpstlicher Machtvollkommenheit, wovon die Bulle In Coena domini als ein kurzer Inbegriff anzusehen ist, veranlaßten" dem gegenüber „das Bestreben nach Vereinigung der geistlichen Gewalt mit der welt-

lichen", das territorialistische Auflösen der Kirche im Staat, welches entschieden zu weit gehe. „Auf der anderen Seite scheint zu Rom der Wahn von päpstlicher Machtvollkommenheit ohne Scheu vor dem Lichte des Zeitalters wieder zu erwachen." „Aus der Collision" aber dieser einseitig kirchlichen und jener einseitig staatlichen Auffassung „ist eine Verwirrung in dem Kirchenwesen hervorgegangen, die es jetzt den Nüchteren und Vernünftigen auf beiden Seiten sehr erwünschlich macht, daß eine aufrichtige Ausgleichung zu Stande kommen möge." Die nun hält Wessenberg für völlig möglich und hofft, daß die gegenwärtige Gelegenheit dazu, wo es „die völlig neue Begründung der deutschen Kirche, deren vormalige Verhältnisse größtentheils aufgehört haben", gelte, nicht unbenutzt vorbeigehen werde. „Um sicher zum Ziel zu gelangen, ist es rathsam, die Forderungen an den römischen Hof, dessen Eifer in Bewahrung der bisher von ihm ausgeübten Befugnisse durch die Erfahrung der vier letzten Jahrzehnte vielleicht mehr als je zur Behutlichkeit gestimmt ist, nicht höher zu stellen und weiter auszudehnen, als ohne gegründete Besorgniß, das ganze Geschäft daran scheitern zu sehen, geschehen kann. Klugheit empfiehlt daher, alle Streitpunkte mit Stillschweigen zu umgehen, von deren Erörterung mit dem erwähnten Hofe sich dermalen kein günstiger Erfolg erwarten ließe." Das künftige Concordat soll daher in solchen Punkten nur „die nothwendigsten Bestimmungen enthalten, ohne welche die Freiheit der deutschen Kirche nicht bestehen könnte", und außerdem keine „der Freiheit nachtheiligen Bestimmungen" u. s. w.

Man braucht diese Sätze nur zu überblicken, um zu erkennen, daß sie im Widerspruch miteinander sind. Mit Reticenzen und Halbheiten wird es nie eine „aufrichtige Ausgleichung" geben, und Der will sie auch nicht, trotz des besten Willens, der sie auf diesem Wege erstrebt. Doch war man sich der guten Absicht aufrichtig bewußt, und glaubte sich um so berechtigter, Abstimmigkeiten und Zweifel nicht ohne sittliche Entrüstung zu

verwerfen, je beschränkter der Gesichtskreis war, den man beherrschte. Durch ihr katholisches Ansehen haben Wessenberg und seine Freunde später mehr geschadet, als genützt.

Das Mißlingen ihrer Wiener Bestrebungen aber war eine Bestätigung des alten Satzes, daß in der Geschichte die Natur der Dinge mehr als menschliche Absicht entscheidet.

II.

Ueber die richtige Zählung und Gliederung des Dekaloges,

von

Prof. Dr. J. H. Kurtz in Dorpat.

(Schluß.)

Der anonyme Verf. in der Evang. Kirchenz. S. 744 bestimmt den Unterschied dahin, daß im ersten Gebote der bildlose Götzendienst, im zweiten dagegen der an Bildern haftende Götzendienst verboten sei. Aber fragen wir, existirte denn im Heidenthum (sofern wenigstens es im Gesichtskreise des Pentateuchs lag) ein absolut bild-, d. h. idolloser Götzendienst? Der Verf. bejaht diese Frage und rechnet dahin „die Verehrung von Sonne, Mond und Sternen, die zu den ältesten Formen der Abgötterei gehörte und für Israel gerade von sehr versuchlicher Bedeutung war.“ Letzteres ist unbedingt zuzugeben, nicht aber Ersteres. Daß auch der Gestirndienst sich der Bilder und Symbole für seinen Cultus bediente, geht, abgesehen von den dafür sprechenden geschichtlichen Zeugnissen (z. B. der Sonnensäulen, Chamanim, in Lev. 26, 30; Jes. 17, 8; 27, 9 u. ö.), mit Sicherheit schon aus dem Dekalog selbst hervor. Denn wenn in Vs. 4 verboten wird, von dem, das oben im (oder am) Himmel ist, Bilder und Gestalten zu machen und sie anzubeten, so wird man darunter nichts Anderes verstehen können, als

Bilder, Symbole oder Repräsentationen von Sonne, Mond und Sternen, — und wir haben so in der nächsten Nähe den schlagendsten Beweis, daß auch der Gestirndienst im Verbote mit einbegriffen ist, und somit auch darin das angeblich zweite Gebot wesentlich mit dem ersten zusammenfällt, und nur in der von uns oben entwickelten Weise (die aber durchaus nicht zur Zweitheilung berechtigt) von ihm unterschieden werden kann. — Aber nicht bloß deshalb ist jene Unterscheidung zu verwerfen, weil ihre Voraussetzung der Bildlosigkeit des Gestirndienstes eine irrige ist, sondern auch, wenn diese Voraussetzung eine richtige wäre, und dann gerade erst recht. Dann wäre man nämlich genöthigt, die „andern Götter" in Vs. 3 einzig und allein auf Sonne, Mond und Sterne zu beschränken (was ohne allen Zweifel sinnwidrig wäre), denn die Bildlosigkeit des übrigen Götzendienstes wird doch auch dieser Vers. nicht behaupten wollen.

Hören wir nun auch Herrn Schultz. Gegen die hergebrachte Deutung und Unterscheidung erhebt er drei Bedenken: 1) den Wortlaut des Textes, demgemäß es sich um Bilder handelt, die nicht bloß als abbildend, sondern auch als in sich anbetungswürdig gedacht würden; 2) daß Drohung und Verheißung nicht schon hinter dem ersten, dem wichtigsten Gebote, ständen; 3) die Geschichte Israels keine fast nirgends ein deutliches Beispiel davon, daß der Jehovahcultus sich vermittelst eines Bildes vollzogen habe. — Aber Herr Schultz fürchtet sich nicht vor diesen Bedenken. Er giebt der Sache eine neue Fassung, und — „sie fallen alle drei auf einen Schlag." —

An überflüssiger Klarheit und Verständlichkeit leidet diese Fassung wenigstens nicht, und ich fürchte auch, daß trotz dieses Posaunenstoßes die Mauern Jericho's doch noch stehen. — Möge der geehrte Leser indeß selbst zusehen, ob er mit dem Verständniß dieser neuen Fassung leichter fertig werden, und ihr mehr Anerkennung zollen könne, als es mir möglich war. Sie lautet (S. 124): „Beide Gebote verbieten solche falsche Ver-

ehrungswürdigen Jehovah's, die Zeugnisse sein würden, daß man sich falsche Vorstellungen von Gott angeeignet, d. i. daß man an Stelle des wahren Gottes einen falschen gesetzt habe: beide also auch den Abfall vom wahren zum falschen Gott. Aber das erste nun verbietet also von dem wahren Gott abzufallen, daß man, weil neben ihm andere Götter, statt seiner ein von Außen her, durch Andere beschränktes Wesen verehrte; — das zweite dagegen verbietet, in der Art gegen den wahren Gott treulos zu werden, daß man statt seiner ein innerlich, in sich selbst beschränktes Wesen anbetete, etwas Creatürliches. Allerdings das äußerlich muß ein auch innerlich beschränktes Wesen sein; aber das ist hier nicht das Erste, was ins Auge fällt, sondern das Erste ist, daß es andere ebenbürtige, gleichartige Wesen neben sich hat. Und wiederum das innerlich wird auch leicht ein äußerlich beschränktes; es muß sich vielleicht gar bald gefallen lassen, daß ihm andere als ebenbürtig, gleichartig zur Seite gestellt werden, aber es hat diese äußere Beschränktheit nicht nothwendig, und ist oft wirklich längere Zeit von derselben frei. Kurz also, das erste Gebot verbietet jenen gröbern Abfall, der sich auf den ersten Blick, weil als Polytheismus, als Heidenthum zu erkennen giebt, das zweite den feinern, der, weil er zunächst noch in der Einheit Gottes, an einem einigen Allvater festhält, seine Anhänger leicht über sich selbst täuscht, als stehe man noch bei der wahren Gottheit, der aber dennoch die Naturreligion schon in sich trägt, nämlich die Verehrung vor, wenn auch zunächst noch als eine Einheit gedachten Naturkräfte; — das erste den Polytheismus, der den Herrn durch Herbeiziehung Anderer, das zweite den Monotheismus, der ihn an und für sich selber verunehrt; das erste das ausgebildete Heidenthum, das zweite das beginnende.“

Der Verf. versichert uns: „Dieser so gefaßte Unterschied ist offenbar bedeutend genug, um auf ihn hin die beiden Gebote als wirklich zwei von einander zu unterscheiden.“ Wir bezweifeln dies doch noch sehr stark, lassen es jedoch hier dahin

gestellt. Aber daß der h. Text diesem so gefaßten Unterschied völlig fremd ist und ihn sich nicht aufzwängen lassen kann, das leuchtet wohl jedem Andern als seinem Erfinder bei nur einigermaßen näherer Prüfung bald ein. Schon das macht ihn unmöglich, daß er, wie figura zeigt, ein so künstlicher, abstracter, hinter dem Büchertisch mühsam ausgeklaubter ist, so wenig concret und faßlich, daß es auch dem Erfinder trotz alles Ringens nach Verständlichkeit nicht gelungen ist, ihm nur einigermaßen klaren, durchsichtigen, scharfen und präcisen Ausdruck zu geben. Und einen so schwer faßbaren Gedanken sollte der Gesetzgeber in den h. Text zu legen beabsichtigt haben, in einen Text, der nach Zweck und Bestimmung auch dem Einfältigsten und Ungebildetsten im Volke sofort klar und verständlich sein mußte! Aber er steht auch auf allen Seiten im offensten Widerspruch mit dem klaren Wortsinne des Textes. „Das erste Gebot verbietet den Polytheismus" vollkommen richtig! Aber auch das zweite verbietet eben so klar und sicher den Polytheismus, und zwar nicht den erst beginnenden, sondern den schon ausgebildeten, ja ausgebildetsten, denn im Götzendienst, der aus allen vier Winden auf Erden, aus der Höhe des Himmels und aus der Tiefe des Meeres Formen herbeigeholt hat, um seinen Göttern Gestalt und sichtbare Repräsentation zu geben, liegt nicht der Anfang, sondern vielmehr die Vollendung des Heidenthums vor. Ferner „das zweite Gebot verbietet, in der Art dem wahren Gotte treulos zu werden, daß man statt seiner etwas Creatürliches anbetet." Aber verbietet denn wirklich das „zweite" Gebot, etwas Creatürliches anzubeten? Freilich Himmel, Erde und Meer mit ihren Bewohnern sind „etwas Creatürliches", Gott der Creator ist ihr Urheber. Aber das Gebot sagt nicht: Du sollst nicht anbeten weder das was oben im Himmel, noch das was unten auf der Erde, noch das was im Meer unter der Erde ist, — sondern es sagt: Du sollst dir keine Bilder machen von dem, was im Himmel, oder auf der Erde oder im Meere ist, um sie (als Bilder, Symbole

oder Repräsentanten deines Gottes oder deiner Götter) anzubeten. Ist nun Das, was der Israelit mit seinen Händen macht, etwas Creatürliches? und ist der Israelit, der es macht, ein Creator? Und ferner: In welchem der zwei Gebote ist denn der Gestirndienst verboten? Sonne, Mond und Sterne sind „etwas Creatürliches", — also im zweiten. Wir haben uns lange bedacht, ob wir auch berechtigt seien, dies als des Verf. eigene Antwort hinzustellen, aber ein Blick auf S. 123 hob alle unsere Zweifel. Dort rechnet er den Gestirndienst namentlich und ausdrücklich zum zweiten Gebote*), ohne daran zu denken, welch absurde Consequenzen sich daraus ergeben. Denn da Ex. 4 ausdrücklich und ausschließlich nur von Bildern handelt, die Menschen-Hand gemacht, so würde, wenn jene Annahme richtig wäre, daraus folgen, daß Sonne, Mond und Sterne von Menschen-Hand gemacht sind, oder vielmehr werden. Und da ferner das zweite Gebot nach der Auffassung des Herrn Schultz nicht den ausgebildeten Polytheismus verbietet, sondern vielmehr einen Monotheismus, der nur in Gefahr steht, durch falsche Vorstellungen vom einigen Gott, „dem Allvater", sich in Polytheismus und offenes Heidenthum zu verwirren, der, eventuell noch nicht als Naturreligion erscheint, potentiell die Naturreligion „aber schon in sich trägt", so folgt weiter daraus, daß Herr Schultz sich die Anbetung von Sonne, Mond und Sternen, nicht als Polytheismus denkt, nicht als ausgeprägte Naturreligion und ausgebildetes Heidenthum, sondern vielmehr als Monotheismus mit nur potentiellem Ansatze zum Heidenthum, nicht als nackten und groben Götzendienst, sondern als „feinern Abfall" über dessen Natur und Wesen sich seine Anhänger „noch leicht täuschen können, als stünden sie noch bei der wahren Gottheit".

*) „Aber um ihn selber handelt es sich, recht besehen, ebenso sehr im zweiten Gebote; denn da wo man meint, in Thieren oder sonst irgend welchen Creaturen religiös genügende Bilder oder gar den Gestirnen Träger des wahren Gottes Jehovah zu haben, da hat man schon Jehovah nicht mehr."

Doch das Vorstehende wird genügen, um zu zeigen, daß die Trennung der Abgötterei und des Idoldienstes die Achillesferse der reformirten Zählung ist, und daß es auch den beiden neuesten Vertheidigern nicht gelungen ist, ihren Clienten auf dieser Seite sicher zu stellen.

Von nicht geringer Bedeutung für den obschwebenden Streit ist ferner, seit die neuere Theologie wieder erkannt hat, von welch weit und tief greifender Bedeutung im alten Test. die symbolische Dignität der Zahlen ist, die Frage, ob das Gebot, die Eltern zu ehren, der ersten oder der zweiten Tafel zuzutheilen sei. Die katholische, lutherische und reformirte Kirche haben es einstimmig der zweiten Tafel angewiesen. Dadurch entsteht nun aber für die neuern Vertheidiger der reformirten Zählung der mit Recht als „unerträglich" bezeichnete Uebelstand, daß die unzweifelhaft symbolische Zehnzahl durch die beiden Tafeln in die völlig unsymbolischen Zahlen 4 + 6 getheilt wird. Sie haben daher Alles aufgeboten, um die Zugehörigkeit des Elterngebotes zur ersten Tafel zu erweisen, und dadurch die Theilung 5 + 5 zu gewinnen. Sie erfreuen sich dabei allerdings der Uebereinstimmung mit einigen der ältesten Zeugen, namentlich mit Philo, Josephus und Origenes. Auch Irenäus theilte die Gebote in 5 + 5 (adv. haer. II. 42: unaquaeque tabula praeceptа habet quinque), ohne indeß sich darüber auszusprechen, wie er sie zählt.

Eine solche Zerlegung in zwei gleiche Hälften, bemerkt Schultz S. 139, wäre schon von vornherein empfohlen nicht bloß dadurch, daß sie schon an sich die natürlichste und wahrscheinlichste sei, so gewiß, wie sich die zehn Finger der Hände in je fünf und fünf eintheilen, sondern auch dadurch, daß sie in den übrigen Gesetzesdekaden sich mehrfach wiederfinde, z. B. (S. 136) im Exod. 21, 1—11 (fünf Sätze in Betreff des hebräischen Knechtes, fünf in Betreff der hebräischen Magd), ferner im Exod. 21, 18—32 (fünf Gebote über die Verletzung durch Thiere, fünf über die Verletzung durch Menschen). Hätte es

mit dieſen Angaben ſeine volle Richtigkeit (was aber nicht der Fall iſt, wie ſich Jeder bald überzeugen wird, der dieſe beiden Stellen ſelbſt nachlieſt), ſo würde von ihnen daſſelbe gelten, wie von dem zuerſt angeführten Beiſpiele der beiden Hände; nämlich daß allerdings die Theilung der Zehn in 5 + 5 da die natürlichſte iſt, wo es ſich um gleichartige Dinge handelt. Die Finger der einen Hand ſind Finger ganz ebenſo wie der andern. Aber die Gebote der einen Tafel beſchreiben die Pflichten gegen Gott, die der andern die Pflichten gegen die Nebenmenſchen. Da iſt es ohne Frage weit angemeſſener, wenn die erſte auch die Signatur Gottes, nämlich die Drei, die zweite aber die Signatur des im Bunde mit Gott lebenden Volkes, nämlich die Sieben an ſich trägt.

Großes Gewicht für die Entſcheidung der vorliegenden Frage legt Schultz S. 140 dem Umſtande bei, daß der Herr in der Bergpredigt mit dem Gebote: „Du ſollſt nicht tödten" ſeine Geſetzesauslegung beginnt: „Wäre dies Gebot, ſagt er, nicht das erſte auf der zweiten Tafel geweſen, warum hätte dann der Herr gerade mit ihm den Anfang gemacht?" — Eine ſonderbare Frage in der That! Die einfache und ſehr naheliegende Antwort darauf iſt, daß der Erlöſer mit dem Gebote: „Ehre Vater und Mutter" nicht anfangen konnte, weil er dies hier überhaupt gar nicht auslegen wollte, und deshalb natürlich nur mit dem nächſtfolgenden anfangen konnte. Warum er aber nicht auch jenes Gebot herbeizog, liegt auf der Hand: es ſprach ſchon in ſeiner älteſten Faſſung Das aus, was auch bei den übrigen Geboten geltend zu machen der Zweck war, um deſſentwillen der Herr ſie auslegte, nämlich daß es bei der Geſetzeserfüllung nicht bloß auf die äußere That, ſondern vor Allem und in Allem auf die Herzensſtellung ankomme.

Mehr Schein hat es, wenn der Ungenannte in der Ev. K.-Z. S. 740 ſich auf Luc. 18, 20 (Marc. 10, 19; Matth. 19, 19) beruft, wo der Herr, indem er dem reichen Jüngling die Gebote vorhält, mit „Du ſollſt nicht ehebrechen" beginnt,

dann das Tödten, Stehlen, Falſchzeugnißreden folgen läßt und mit: „Ehre Vater und Mutter“ ſchließt. „Gehört dies Gebot“, fügt er hinzu, der zweiten Tafel an, warum wird es dann hier entrückt von ſeiner Stelle zu Anfang und an das Ende geſetzt, und zwar bei allen Evangeliſten gleichmäßig? Dies zeigt deutlich, daß es einer andern Ordnung angehört.“ Keineswegs. Vielmehr, daß der Erlöſer es in einer Reihe von Geboten mitnennt, die ſich alle ohne Ausnahme auf den Nebenmenſchen beziehen, alle ohne Zweifel der zweiten Tafel angehören, gerade dies zeigt deutlich, daß es derſelben Ordnung angehört. Und daß er bei Matthäus noch das Gebot: „Liebe deinen Nächſten wie dich ſelbſt“ darauf folgen läßt, welches die verinnerlichende Zuſammenfaſſung aller früher genannten Gebote darſtellt, zeigt auf das Allerdeutlichſte, Unzweideutigſte und Zwingendſte, daß es derſelben Kategorie angehört.*) Der Grund der Verrückung des Elterngebotes aus ſeiner natürlichen Stellung iſt aber in dem vom Verf. ſelbſt angeführten und gebilligten Worte Bengels: „Die Pflichten der zweiten Tafel ſind handgreiflicher“ mit enthalten. Eben weil es darauf ankam, dem Jünglinge handgreifliche Gebote vorzuhalten, welch, wie der Verf. ſelbſt richtig bemerkt, „hier die Selbſttäuſchung nicht einen ſo weiten Spielraum hat, die Ueberführung leichter iſt“, beginnt der Erlöſer mit den handgreiflichſten.

Zu dem Beweiſe, daß das vierte (fünfte) Gebot nach geſetzlich-israelitiſcher Anſchauung zur erſten und nicht zur zweiten

*) Man muß ſich in der That wundern, wie es dem Verf. im Hinblick auf die noch ſo eben beſprochene Stelle Matth. 19, 19 möglich war, nicht auf derſelben Seite in Beziehung auf Röm. 13, 9 zwei dieſelben Gebote — nur mit Auslaſſung des Elterngebotes — und mit derſelben ſchließlichen Zuſammenfaſſung in das: „Liebe deinen Nächſten wie dich ſelbſt“ aufgeführt werden, zu ſchreiben: „das Gebot, die Eltern zu ehren, fehlt in dieſer Aufzählung der Gebote, welche das Verhältniß zum Nächſten betreffen, zum Beweiſe, daß es in ihre Zahl nicht gehört!“ Alſo hier iſt das Fehlen, dort aber umgekehrt das Vorhandenſein unter ſonſt völlig gleichen Verhältniſſen ein Beweis, daß es nicht zur zweiten Tafel gehören könne!

Tafel, d. h. zu den Pflichten gegen Gott, und nicht zu den Pflichten gegen den Nächsten gezählt werden müsse, bahnt sich der Verf. in der E. K. Z. den Weg durch Entwicklung des Begriffes des Nächsten. Wir stimmen ihm darin bei, daß dieser Begriff sich nicht mit dem des Nebenmenschen deckt, sondern vielmehr identisch ist mit dem des Volksgenossen. Eben so ist es richtig, daß in den weitern Expositionen des Gesetzes dem Richtern und Aeltesten, allen Vorgesetzten und Herren, den Greisen und Alten eine der Elternstellung analoge Stellung angewiesen wird; — ferner ist es wahr, daß allen diesen Ständen als solchen eine hervorragende Würde zukommt, die sich darauf gründet, daß sie in bedingter Weise Gottes Stellvertreter und Repräsentanten für ihre Untergebenen sind. Aber das Alles reicht noch lange nicht aus, um eine Versetzung derselben von der zweiten Tafel in die erste zu rechtfertigen oder zu begründen. Denn an sich sind die Eltern und Vorgesetzten eben so sehr Menschen und Israeliten wie ihre Untergebenen, sind seitens der Sündhaftigkeit ihrer Untergebenen denselben Verletzungen ihrer allgemeinen Menschenwürde und Menschenrechte, der Ermordung, dem Ehebruch, dem Bestechen, dem Verläumden, dem Gelüsten ausgesetzt, wie der Mensch vom Menschen, der Israelit vom Israeliten überhaupt. Und nach dieser Seite hin gehören sie ohne Zweifel der zweiten Tafel an. Mit allen Wurzeln ihres natürlichen, persönlichen, bürgerlichen Daseins wurzeln sie in der zweiten Tafel. Die Grenze zwischen ihnen und Gott ist eine scharfe, eine unendliche; die Grenze zwischen Denjenigen, welche nach dem vierten Gebote, als Gottes irdische Repräsentanten zu ehren, und Denjenigen, welche als Nebenmenschen und Volksgenossen wie Brüder zu lieben sind, ist eine fließende, verschwimmende. Man beachte die Reihe der durch die weitere Ausführung des Gesetzes dem vierten Gebote zugetheilten Objecte. Die Ersten verdanken ihre Zugehörigkeit zu diesem Gebote einer natürlich-nothwendigen, nicht durch menschliche Ordnung und Willkür gesetzten Stellung, die

Richter und Aeltesten des Volks bloß einer festen bürgerlich-ſtaatlichen Ordnung, die Herren dem wandelbar-zufälligen Beſitzſtande, bei den Greiſen und Alten endlich ſind wir ſchon an einer Grenze angekommen, wo die Grenzmarken aufhören, objectiv feſte zu ſein, wo ſie ſchon in die Allgemeinheit des Nächſtenbegriffes übergehen und verſchwinden. Ferner die den Eltern, Vorgeſetzten und Alten als ſolchen zukommende Würde iſt ein donum superadditionale, ein zu ihrer allgemeinen Menſchenwürde hinzugefügtes, und die Verpflichtung der Untergebenen, ihnen zu gehorchen, iſt keine abſolute, unter allen Umſtänden ſich gleichbleibende, denn „Man muß Gott mehr gehorchen als den Menſchen“, es können alſo dieſem apoſtoliſchen Worte zufolge Fälle eintreten, wo die Eltern und Obrigkeiten nicht mehr als Elohim, ſondern als Menſchen mit gegenüber ſtehen. Es iſt für unſere Frage ſehr bedeutſam, daß der Apoſtel nicht ſagt: „Man muß Gott mehr gehorchen als der Obrigkeit“; denn es liefert in der Abſichtlichkeit des Ausdruckes den Beweis, daß er die Obrigkeit auch als Obrigkeit noch in die Kategorie der Nebenmenſchen, alſo auf die zweite Tafel geſtellt habe. Und auch das moſaiſche Geſetz ſelbſt trägt kein Bedenken mittein in einer Reihe von Geboten, welche gegen die perſönlich-leibliche Verletzung des Nebenmenſchen gerichtet ſind (Exod. 21, 12 ff.), promiscue (Vs. 15 und 17) auch den Eltern fluchen und zwiſchen ihnen eine Stelle anzuweiſen, zum deutlichen Beweis, welcher Tafel angehörig ſie ſie angeſehen haben.

Ich muß auch jetzt noch, trotz dagegen erhobenen Einſpruchs, dabei beharren, daß bei der ſtrengen und leiderücksichtslosen Ausſchließlichkeit, mit welcher das Geſetz ſeinen Monotheismus überwachte, und bei der ſchärfen Scheidung, die es zwiſchen Schöpfer und Geſchöpf, zwiſchen Gott und Menſch ſetzte, ein Gebot, welches Menſchen betrifft, unmöglich der erſten Tafel habe zugewieſen werden können. Steht das Gebot, die Eltern zu ehren, auf der erſten Tafel, ſo iſt der Elterndienſt dem Gottesdienſt

coordinirt. Eine ſolche Coordination mußte aber dem Geſetze als Abgötterei erſcheinen, denn das erſte Gebot gebietet: Du ſollſt keine andern Götter haben neben mir. Durch die Verrückung aus der den Eltern qua Menſchen zukommenden Stellung in der zweiten Tafel auf die erſte würden ſie qua Eltern der menſchlichen Sphäre enthoben, und der Bedingtheit und Beſchränkung, die ihrer Elternwürde auf der Folie ihres Menſchſeins nothwendig und weſentlich zukommt, entnommen ſein. Und je größer namentlich im Orient die Gefahr, je allgemeiner dort die Hinneigung zu abgöttiſcher Menſchenfurcht und Menſchenvergötterung war, zumal in Betreff der Könige (die das orientaliſche Heidenthum als Incarnationen der Gottheit anſah und verehrte), um ſo mehr mußte das Geſetz darauf bedacht ſein, ihr vorzubauen; während es durch Stellung des Gebotes der Ehrfurcht gegen alle Vorgeſetzte auf die Tafel vielmehr dieſer Neigung entgegengekommen, ihrer Verirrung Thür und Thor geöffnet haben würde.

Der Verf. in der Ev. K.Z. replicirt zwar: „Von einer Coordination der Oberperſonen und Gottes kann nicht die Rede ſein; die erſtern haben nur geliehene, übertragene Gewalt und Ehre, — aber dieſe Beinerkung trifft nicht. Denn es iſt allerdings in der Umgebung, in welcher Iſrael zum Volke heranwachſen war, und ebenſo in der Umgebung, in welcher Iſrael ſeine Zukunft verleben ſollte, ſehr, ſehr wirkl. von einer ſolchen Coordination die Rede. Die Gefahr, früher oder ſpäter in gleiche Verirrung zu gerathen, war für Iſrael alſo nicht gering. Sie war groß genug, daß, wenn das betreffende Gebot auf der erſten Tafel ſtand, es vor ſolcher Mißdeutung wohl durch eine nähere Erklärung, daß die göttliche Gewalt und Ehre den Oberperſonen nur eine geliehene und übertragene ſei, zu ſchützen wenigſtens ſehr zweckmäßig geweſen wäre. Durch die Stellung deſſelben auf die zweite Tafel war einer ſolchen Verirrung aber aller Anlaß an der Wurzel abgeſchnitten, und nur konnte eine nähere Erläuterung und Begrenzung der göt-

lichen Würde, der Oberpriesterin überflüssig und unwürdig erscheinen.

Eine Beeinträchtigung und Verkennung der den Eltern und Obern verliehenen Macht, Würde und Ehre war aber andrerseits durch seine Stellung auf die zweite Tafel auch nicht zu befürchten. Schon seine Stellung an die Spitze dieser Tafel, sein Gehalt und noch mehr die eingigartige Verheißung, die ihm beigegeben war, sicherte es davor.

Diese Verheißung ist indeß auch noch in andrer Beziehung für unsere Auffassung bedeutsam. Fassen wir das Gebot als das erste der zweiten Tafel, so tritt es durch sie in eine bedeutsame Parallele zum ersten Gebot der ersten Tafel, welchem ebenfalls eine Verheißung beigegeben ist. Wie dieses das Grund- und Fundamentalgebot der ersten, so jenes der zweiten Tafel. Denn das Gebot, die Eltern zu ehren, ist, wie eben diese Verheißung bezeugt (vgl. 1. Tim. 2, 2), die Wurzel alles Wohlverhaltens und Gedeihens in allen socialen Verhältnissen.

Dies führt uns endlich auf Eph. 6, 2: „Ehre Vater und Mutter, das ist das erste Gebot mit Verheißung", worin wir allerdings ein Zeugniß erkennen, daß der Apostel Paulus dies Gebot zur zweiten Tafel gerechnet hat. Wir lassen uns in dieser Erkenntniß auch nicht durch Schultz irre machen, welcher S. 140 bemerkt: „Aus Eph. 6, 2 wird man nicht mit dem Ambrosiaster folgern wollen, daß Paulus das Elterngebot als das erste der zweiten Tafel betrachtet habe." Ich habe den Ambrosiaster nicht zur Hand, und kann daher nicht sagen, wie er das Gebot gedeutet hat. Wenn er aus Eph. 6, 2 den Schluß zieht, daß das Elterngebot das erste Gebot der zweiten Tafel sei, so ist dieser Schluß allerdings ganz unberechtigt. Sollte der Schluß aber etwa dahin lauten, daß Paulus diesem Ausspruch zufolge das Elterngebot als der zweiten Tafel zugehörig angesehen habe, so ist er vollkommen berechtigt. Denn nur wenn er es zur zweiten Tafel rechnete, konnte er sagen, daß es das erste Gebot mit Verheißung

ſei; hätte er es aber zur erſten Tafel gerechnet, ſo wäre es nicht das erſte, ſondern das zweite Gebot mit Verheißung geweſen.

Wir wenden uns ſchließlich zur Beſprechung des neunten und zehnten Gebotes. Wir haben es ſchon oben in der Einleitung ausgeſprochen, daß und warum die lutheriſche Zählung dieſer Gebote in ihrer hergebrachten Faſſung nothwendig ſcheitern müſſe. Aber an der Ueberzeugung, daß die lutheriſche Zweitheilung des verbotenen Gelüſtens, wenn ſie in auguſtiniſcher Weiſe gefaßt wird, d. h. mit Zugrundlegung der deuteronomiſchen Relation, die formal und ſachlich allein berechtigt iſt, haben alle ſeitdem dagegen erhobenen Einreden uns nicht im Mindeſten irre zu machen vermocht. Im Deuteronomium ſind nämlich durch das doppelte „Du ſollſt nicht begehren" die Objecte des Begehrens in folgende zwei Gruppen getheilt: IX Weib, X Haus, Acker, Knecht, Magd, Ochſen, Eſel und alles Eigenthum des Nächſten überhaupt; im Exodus dagegen: IX Haus, X Weib, Knecht, Magd, Ochſen, Eſel und alles Eigenthum überhaupt. Nur bei der Bevorzugung der Reihenfolge des Exodus hat die reformirte Zuſammenfaſſung beider Gebote in Eins einigen Schein; ein Schein der dadurch noch bedeutend wächſt, daß eben im Deuteronomium Haus und Weib ihre Stellen gewechſelt haben. Dann, ſagt man, nur wenn alle genannten Objecte des Begehrens als von einem Gebote umſchloſſen gedacht werden, konnten Haus und Weib ohne weſentliche Alteration ihre Stelle wechſeln; unmöglich aber konnte im andern Falle ohne den grellſten Widerſpruch das 9. Gebot nach der einen Recenſion lauten: Laß dich nicht gelüſten deines Nächſten Hauſes, — und nach der andern: Laß dich nicht gelüſten deines Nächſten Weibes.

Sehen wir zunächſt die beiden Verbote des Gelüſtens auf Form und Gehalt an ſich an, ob ſich dieſelben, von allem Andern noch abgeſehen, beſſer für die Zuſammenfaſſung in ein einziges Gebot, oder aber beſſer für die Trennung in zwei

ſelbſtſtändige Gebote zeigen. Daß das zweimalige „Laß dich nicht gelüſten", deſſen Bedeutſamkeit und Abſichtlichkeit ſich auch darin zeigt, daß beide Recenſionen es beibehalten, das Vorurtheil erweckt, der Geſetzgeber wolle zwei unterſchiedene, ſelbſtändige Gebote aufführen, liegt ſo ſehr auf der Hand, daß auch die eifrigſten Vertheidiger des Gegentheils es haben zugeſtehen müſſen. Daſſelbe Reſultat tritt aber auch hervor, wenn wir auf den Inhalt ſehen. Alle genannten Objecte mit Ausſchluß des Weibes fallen augenſcheinlich in die Kategorie des bloßen Beſitzſtandes. Zwar auch das Weib gehört nach altteſtamentlicher Anſchauung noch zum Beſitzſtande, aber nicht in demſelben Sinne wie Haus, Acker, Knecht, Magd, Ochſe, Eſel, welche ganz und gar in dem Begriff des Beſitzes aufgehen. Nur nach einer Seite hin iſt das Weib dem Beſitzſtande des Mannes zuzuzählen, nämlich inſofern er es durch die Morgengabe gewiſſermaßen erkauft hat. Aber dadurch iſt es nicht ſein Eigenthum geworden, wie Knecht und Magd und Ochs und Eſel. Er kann es nicht wie dieſe wiederverkaufen, er kann es nur entlaſſen, denn das Weib hat auch in der Ehe perſönliche Rechte. Durch die Morgengabe und durch das Eingehen der Ehe mit dem Weibe hat ſich der Mann keine andern Rechte über die Perſönlichkeit des Weibes erworben, als die ehelichen Rechte, die ſie ihm und ihm ausſchließlich zu gewähren ſchuldig iſt. Es zeigt ſich alſo klar und unzweideutig, daß die verſchiedenen Objecte des Begehrens zwei ganz verſchiedenen Gebieten des ſocialen und ſittlichen Lebens angehören, das Weib dem Gebiete der ehelichen Gemeinſchaft, die eine gegenſeitige iſt, alle übrigen Objecte dem Gebiete des unbedingten, ſachlichen Beſitzes, des Mancipiums. Dies ſtellt ſich noch deutlicher und unabweisbarer heraus, wenn wir auf das ſehen, was dieſen Objecten gegenüber verboten iſt. Es iſt dem Worte nach bei allen Objecten ein und daſſelbe, nämlich das Gelüſten, aber dies Gelüſten wird durch die weſentliche Verſchiedenheit der Objecte ein völlig und weſentlich verſchiedenes. Wo von dem

Gelüsten nach einem Weibe die Rede iſt, da handelt es ſich allein um das Weib nach ſeiner Geſchlechtlichkeit, um den Genuß ihrer ſinnlichen Reize; — die Sünde, die durch dies Gebot zurückgewieſen werden ſoll, iſt die Wolluſt, das Verbrechen, das verhütet werden ſoll, iſt der Ehebruch. Anders bei den übrigen Objecten; wo von dem Gelüſten nach ihnen die Rede iſt, da handelt es ſich um das bloße Haben, um Zuwachs an Geld und Geldeswerth; die Sünde, die hier bekämpft wird, iſt die Habſucht, das Verbrechen, das hier verhütet werden ſoll, iſt der Diebſtahl.

Schon hier leuchtet es ein, daß das reformirte Zuſammenwerfen aller Objecte ſündlichen Begehrens in ein Gebot eben ſo verkehrt iſt, als andrerſeits das Auseinanderhalten derſelben nach der weſentlichen Zwiefalt ihrer Stellung in zwei Gebote gerechtfertigt, natürlich und allein zuläſſig iſt; — es leuchtet aber ebenſo ſehr auch ein, daß die Zweitheilung nicht nach Maßgabe der Gliederung des Exodus, ſondern nur nach Maßgabe der Gliederung des Deuteronomiums vorgenommen werden darf. Dagegen hat nun freilich der Verf. in der Ev. K.Z. in ſeiner Weiſe, die aber hier völlig fehl ſchlägt, remonſtrirt (S. 747). Er meint: die Unterſcheidung von Eigenthumsrechten und ehelichen Rechten ſei nicht ſcharf genug ausgedrückt, „ſchärfer ausgedrückt“ müſſe man ſagen: Das 9. Gebot verbiete das Verlangen nach dem edelſten Eigenthum des Nächſten, das 10. nach allem Uebrigen. Indeſſen die Beurtheilung, ob das Eine oder das Andere ſchärfer ausgedrückt iſt, iſt Geſchmackſache, und de gustibus non est disputandum. Aber die Sache hat auch noch eine andre Seite, wonach ſie mehr als Geſchmackſache iſt. Ich leugne eben, daß das Weib hier als Eigenthum des Nächſten in Betracht komme, als ein Eigenthum, das in demſelben Sinne Eigenthum iſt, wie Knecht und Magd, Ochs und Eſel, und nur dadurch von ihnen unterſchieden, daß es das edelſte Eigenthum unter ihnen iſt.*) Der Verf. hat eben nur durch ſeine eigne Brille die Sache angeſehen,

und dieſe iſt eine ſehr ſtark gefärbte. Weiter ſagt er, die von mir angegebene Differenz ſei für die vorliegende Sache ohne Bedeutung. „Könne ja doch Einer auch des Weibes des Nächſten begehren, um eine reiche Frau zu gewinnen!“ Aber mit dieſer Bemerkung hat der Verf. nicht mich, ſondern ſich ſelbſt geſchlagen. Einmal ſchon entſpricht ſie den iſraelitiſchen Verhältniſſen nicht, und iſt ganz unbefugter Weiſe von unſern Verhältniſſen, die in Iſrael gar nicht exiſtirten, abſtrahirt. Denn nach iſraelitiſchem Erb- und Ehrechte konnte Das, was man heutzutage „eine reiche Partie machen“ nennt, nur in den ſehr ſeltenen Fällen ſtattfinden, wo es ſich um eine Erbtochter handelte. Dann aber, und das iſt die Hauptſache, vergißt der Verf. daß, wenn Einer ſeinem Nächſten deſſen Frau abſpenſtig machen will, um „eine reiche Frau zu gewinnen,“ es ihm ja eben nicht um die Frau des Nächſten zu thun iſt, ſondern vielmehr nur um den Reichthum, den die Frau demſelben zugebracht hat, und der ſein Eigenthum iſt, ſo lange die Frau ſeine Frau iſt; — daß es alſo hier ſich wiederum nur um ein ſündliches Streben nach Eigenthumsrechten handelt, die einem Andern zukommen.

Ferner, die Vertheidiger der reformirten Zählung halten mit aller Entſchiedenheit darauf, daß die Reihenfolge des Exodiſten als die authentiſche, d. h. der auf den ſteinernen Tafeln vom Finger Gottes eingegrabenen conforme feſtgehalten werden müſſe; weil die Darſtellung des Exodus die geſchichtlich-referirende, die des Deuteronomiums nur eine parämetiſch-recapitulirende ſei. Damit verbindet ſich aber auch noch ein ſtrategiſches Intereſſe. Denn wenn die deuteronomiſche Gliederung der verbotenen Objecte als die urſprüngliche feſtgehalten wird, ſo verliert zwar ihre eigene Auffaſſung an ſich nicht, wohl aber die entgegengeſetzte mächtig, indem nun die Centnerlaſt, welche die hergebrachte lutheriſche Faſſung erdrückt, ſich in ein Nichts auflöſt, und mit ihr die einzige Schwierigkeit, die ſie drückte, beſeitigt iſt. Aber dadurch laden ſie ſich ſelbſt auch die Ver-

pflichtung auf, jene auffallende Voranſtellung des Hauſes vor dem Weibe (das doch, wie wir oben ſahen, „das edelſte Eigenthum des Nächſten“ ſein ſoll, und darum wohl Anſpruch darauf hätte, vorangeſtellt zu werden) zu rechtfertigen. Dieſer Forderung meinen ſie nun wohl durch die Bemerkung zu genügen, daß das Haus hier in ſeinem bekannten weiteren Sinne das ganze Familienweſen mit Weib und Kind, mit Haus und Hof bezeichne, und der logiſche Bau ſich alſo (nach Schultz S. 141) ſo geſtalte: „Du ſollſt nicht begehren deines Nächſten Haus, — ja nicht einmal irgend etwas daraus.“ Man könnte dagegen nun zunächſt mit der Bemerkung reclamiren, daß der Begriff Haus in dieſem weiteren Sinne auch und zwar vorzugsweiſe, meiſt ſogar ausſchließlich Objecte befaßt, nämlich Söhne, Töchter, Enkel und Nachkommenſchaft überhaupt, die nicht Objecte des verbotenen Begehrens, d. h. des Strebens, ſich in den Beſitz derſelben zu ſetzen, ſein können. Aber wir wollen darauf kein Gewicht legen. Dagegen aber können wir nicht unterlaſſen zu bemerken, daß, nachdem man ſo die Voranſtellung des Hauſes vor dem Weibe im Exodus gerechtfertigt hat, nun eben daraus eine neue Aufgabe erwächſt, nämlich die Nachſtellung des Hauſes hinter dem Weibe zu rechtfertigen. Denn das ſcheint doch wohl außer Zweifel zu ſtehen, daß das Haus beim Deuteronomiſten, nach der Stellung, die es hier einnimmt, nur das Haus im eigentlichen und engern Sinne, nämlich das Wohngebäude bezeichnen kann.

Noch ein andres Moment muß aber für die Entſcheidung der Frage, ob die zwei Verbote des Begehrens als ein Gebot als zwei Gebote im Dekaloge zählen ſollen, in Betracht gezogen werden, — nämlich ihr Verhältniß zur Gliederung der früheren Gebote. Dies ſpricht aber ganz entſchieden für die Zweitheilung. Die zweite Tafel gliedert ſich, wie ſchon oben angegeben wurde, zunächſt zwiefach: Ueberordnung und Nebenordnung, dann die letztere nach zweifacher Kategorie, einer ſubjectiven: That, Rede, Begierde, und einer objectiven: Leben,

Ehe, Eigenthum. Werden nun bei der Kategorie der That, Ehe und Eigenthum mit unleugbarer Nothwendigkeit als zwei selbſtändige Gebiete, und die Verletzung derſelben als zwei weſentlich verſchiedene Verbrechen (Ehebruch und Diebſtahl) auseinander gehalten, ſo läßt ſich nicht abſehen, warum dies nicht auch bei der Kategorie ſündlichen Begehrens in gleicher Weiſe geſchehen ſolle, da Wolluſt und Habſucht ebenſo weſentlich von einander unterſchieden ſind, wie Ehebruch und Diebſtahl. Die Sache ſelbſt ſowohl wie das formale Bedürfniß nach ebenmäßiger Gliederung fordern alſo gebieteriſch, jedem der beiden grundverſchiedenen Gebiete des ſündlichen Gelüſtens, einerſeits dem Weibe, andrerſeits dem Hab und Gute, ein eigenes, ſelbſtändiges Gebot anzuweiſen. Und zum unverwerflichen Zeugniß, daß der Dekalog dieſer Forderung hat entſprechen wollen, wird die gebietende Formel: Du ſollſt nicht begehren, zweimal geſetzt. Zugleich bewährt ſich auch hier wiederum von einer neuen Seite, wie ſehr und allein angemeſſen die Gliederung dieſer Gebote beim Deuteronomiſten iſt. Ward, wie billig, bei der Aufzählung der Thatſünden das Gebiet der Ehe dem des Beſitzes vorangeſtellt, ſo mußte dieſelbe Ordnung auch aus denſelben Gründen bei der Aufzählung der Luſtſünden beobachtet werden.

Und nun ſtellen wir noch einmal überſichtlich zuſammen, was nach unſerer Einſicht und Ueberzeugung uns nöthigt, die Objecte des Begehrens in zwei Gebote und zwar nach Anleitung der Reihenfolge und Gliederung des Deuteronomiſten, zu vertheilen: 1) Die wahlbegründete Erkenntniß, daß der Dienſt andrer Götter mit dem Idoldienſt identiſch iſt und daher nur ein Gebot ſachlich bilden kann und formal auch wirklich bildet, daß demnach, wenn die beiden Gebote des Begehrens in ein Gebot zuſammengeworfen werden, nur neun Gebote vorhanden wären. 2) Die Nöthigung, das Elterngebot der zweiten Tafel anzuweiſen, wobei denn die „Unerträglichkeit“ der Theilung in 4 und 6 uns nöthigt, der hochbedeutſamen und mit

dem Inhalte vortrefflich harmonirenden Theilung in 3 + 7 den Vorzug zu geben. 3) Die nothwendig vorauszusetzende und faktisch vorliegende Harmonie des 9. und 10. Gebotes mit dem 6. und 7. 4) Die Erkenntniß, daß das Weib hier nicht als mancipium betrachtet sein will, nicht mit Knecht und Magd, Ochs und Esel in ein und dieselbe Kategorie geworfen werden dürfe, sondern einem ganz andern Gebiete des sittlichen und socialen Lebens angehört. 5) Die Wiederholung des gebietenden: „Du sollst nicht begehren!“

Und dieser von uns nachgewiesenen fünffachen Nöthigung gegenüber zeiht Herr Schultz uns „bodenloser Willkühr,“ weil wir die Ueberzeugung aussprechen, daß die deuteronomische Gliederung den beiden letzten Gebote die ursprüngliche sei, und (da plattterdings nicht beide Recensionen zumal in diesem Stücke den authentischen Text wiedergeben können) die Vermuthung aufstellen (durch welche allein der Widerspruch gelöst werden kann), daß im Exodus schon frühen durch irgend ein Versehen eine Verschiebung der Worte Weib und Haus stattgefunden haben müsse. Herr Schultz hat damit aber nicht Recht. Denn mag er seinerseits immerhin diese Nöthigung nicht anerkennen, so muß er mir doch so viel Ehrlichkeit, Ueberzeugungstreue und Gewissenhaftigkeit zutrauen, daß sie für mich wirklich eine zwingende Nöthigung sei, daß ich also, da Nöthigung und Willkühr einander ausschließen, mich nicht bodenloser Willkühr schuldig gemacht, sondern höchstens des intellectuellen Irrthums, für zwingende Nöthigung gehalten zu haben, was nicht zwingende Nöthigung ist.

Bodenlose Willkühr soll aber meine Vermuthung sein, weil sie allen und jeden kritischen Zeugnisses entbehre. Nehmen wir vorerst an, es sei dem also, so ist auch dann das Verdammungsurtheil des Herrn Schultz ein ebenso unsittliches und unbesonnenes, als ungerechtes und übelwollendes. Auch die gläubigsten und conservativsten Kritiker, Exegeten und Dogmatiker nehmen an mehreren andern Stellen der geschichtlichen Bü-

der alten Teſtaments bloß auf innere, ſachlich zwingende Gründe hin ohne alle Berechtigung durch äußere kritiſche Gründe, Corruptionen des jetzt vorliegenden Textes an. Wird Herr Schultz z. B. einen Hävernick (II. 244 f.) und Keil (Einleit. S. 503) auch bodenloſer Willkühr beſchuldigen, weil ſie in I. Sam. 6, 19 und 13, 15; I. Chron. 18, 4; II. Chron. 3, 15; 4, 5; 13, 3. 17; 17, 14 ff. u. A. „Corruptionen" annehmen, „die durch Irrungen der Abſchreiber" oder „durch Auflöſung der urſprünglich mit Buchſtabenzeichen ausgedrückten Zahlenangaben" entſtanden ſeien? Ich glaube nein. Nun, dann meſſe er bei völlig gleichen Verhältniſſen nicht nach bloßer Laune des Wohlwollens oder Uebelwollens mit doppeltem Maaße! Ich ſage bei völlig gleichen Verhältniſſen, denn hier wie dort iſt innere, ſachliche Nöthigung und hier wie dort fehlt die äußere kritiſche Berechtigung. Und erkennt Herr Schultz die mich treibende Nöthigung nicht als ſolche an, ſo giebt es dagegen auch andere Exegeten und Kritiker, welche, noch conſervativer als Hävernick und Keil, die von dieſen geltend gemachte Nöthigung nicht anerkennen.

Aber entbehrt denn wirklich meine Annahme aller und jeder kritiſchen Begründung? Sie iſt allerdings ſehr ſchwach, aber ſie fehlt doch nicht gänzlich. Unter den von ihm unterſuchten Codices des Exodus hat Kennikott nur einen einzigen gefunden, in welchem das Weib vorangeſtellt war, dagegen auch unter den Codices des Deuteronomiums drei, die das Haus voranſtellen. Bedeutender iſt ſchon das in ihrer Pärascheneintheilung gegebene Zeugniß der Maſorethen. Noch weiter zurück ſtoßen wir auf die LXX, welche auch im Exodus das Weib voranſtellen, wogegen freilich der Samaritaner umgekehrt im Deuteronomium das Haus voranſchickt. Mögen dieſe Zeugniſſe auch noch ſo ſchwach ſein, ſo viel bezeugen ſie doch jedenfalls, daß ſchon in jenen alten Zeiten, in welche ihre Entſtehung fällt, die Sache zweifelhaft war, daß ſchon damals die Sicherheit über die Zählung und Gliederung, ſo

wie über die einander widersprechenden Lesarten abhanden gekommen war. Das ist wenig, aber doch etwas auch für die äußere Begründung der Zulässigkeit unserer Vermuthung.

Wir wenden uns nun zu dem dritten Gegner, der vom eigenen Lager aus uns bekämpft und eine gänzlich abweichende Fassung und Gliederung vorbringt.

Nach Otto's Meinung wickelt sich Fortschritt, Gliederung und Zählung des Dekalogs nach folgendem Schema ab: I. Dogmatisches Gesetz: 1) Anerkennung Gottes als des absoluten Princips alles persönlichen Lebens; 2) Anerkennung der innerweltlichen Selbstbezeugung Gottes (seines Namens) als des einigen Heilsmittels alles persönlichen Lebens; 3) Anerkennung Gottes als des Zieles unseres persönlichen Lebens, indem der Sabbath das Abbild dieses Zieles, nämlich der ewigen Ruhe in Gott, ist. II. Ethisches Gesetz: A. Die Grundlagen des menschlichen Daseins betreffend und zwar 4) Unverletzlichkeit der Eltern als des Princips unseres eigenen Daseins; 5) Unverletzlichkeit des Lebens des Nächsten, als des Princips seines eigenen Daseins; 6) Unverletzlichkeit der Ehe, als des Princips seiner Gemeinschaft mit Andern. B. Die Mittel der Erhaltung des menschlichen Daseins betreffend, und zwar 7) Unverletzlichkeit des Eigenthums als Subsistenzmittels; 8) Unverletzlichkeit des guten Namens als des Mittels zur Erhaltung der Gemeinschaft mit Andern. C. Die Ziele des menschlichen Daseins betreffend, und zwar 9) Unverletzlichkeit des Hauses, mittelst dessen Gott das Leben des Nächsten, sein Fleisch und Blut fortsetzt (den Vater und was des Vaters ist schirmend); 10) Unverletzlichkeit des anderweitigen Lebensgebietes, über welches Gott den Nächsten zum Herrn gesetzt hat (seinen Wirkungskreis, seinen Antheil an der Weltherrschaft, überhaupt den Herrn und was des Herrn ist schirmend).

Otto giebt dieſe Gliederung in der feſten Ueberzeugung, damit eine allenthalbige und allgenugſame Löſung des Problems einer logiſch und ſachlich befriedigenden Rechtfertigung der lutheriſchen Faſſung des Dekalogs im Allgemeinen und des 9. und 10. Gebotes insbeſondere geliefert zu haben. Wir können dies nur für Selbſttäuſchung halten, denn wo wir auch nur die prüfende Sonde anlegen, treten uns allenthalben die auffallendſten Mängel, Gebrechen und Incongruenzen, formaler und materialer Art, entgegen. Es mangelt uns Zeit und Raum, ſie alle aufzuſuchen, nachzuweiſen, zu widerlegen und zurechtzuſtellen. Nur die augenfälligſten ſollen hier hervorgehoben und auch dieſe nur mehr andeutend als ausführend und erſchöpfend beurtheilt werden.

1) Was Otto als die Grundwahrheit ſeiner Auffaſſung preiſt, iſt nur, wie ſich leicht nachweiſen läßt, ihr Grundirrthum, nämlich die Behauptung, daß jedes Gebot auf den ganzen Menſchen, auf Herz, Mund und Hand, auf Begierde, Wort und That, bezogen werden müſſe. Denn ſo lange es ſich bei der Exegeſe einzig und allein darum handelt, was die Worte des auszulegenden Textes ſelbſt ſagen, lehren und meinen, und nicht darum, was in die Worte hineingedeutet, an ſie angeknüpft oder bei ihnen gedacht werden kann, — ſo lange ſteht es auch unwiderleglich feſt, daß das 5., 6. u. 7. Gebot nur von der That, nicht aber vom Worte und von der Begierde in den betreffenden Gebieten des ſittlichen Lebens reden. — Ferner, daß das 8. Gebot nur von dem Worte, nicht aber von der Begierde und von der That ſpricht; — und endlich, daß das 10. Gebot nur vom Begehren und Gelüſten und nicht vom Worte oder von der That handeln. Wer das leugnet ſtellt ſich außerhalb aller Schranken der Exegeſe und emancipirt ſich von den allgemeinen Geſetzen der Sprache und ihres Verſtändniſſes. Würde auf das 5., 6. und 7. Gebot nicht noch ein achtes, neuntes und zehntes folgen, ſo wäre man vielleicht berechtigt anzunehmen, daß dieſe Gebote mit der That

als der Spitze der betreffenden Sünden auch die Begierde als deren Wurzel im Herzen, und das Wort als deren Offenbarung durch die Zunge gemeint hätten. Da aber der Dekalog dem Gebiete der Wortsünden gegen den Nächsten ein besonderes und selbständiges Gebot, nämlich das achte, widmet, da ferner ebenso die Begehrungssünden gegen den Nächsten in zwei aparte Gebote einfaßt, nämlich in das 9. u. 10., so steht es nach den allgemeingültigen Gesetzen des Denkens und Sprechens, nach den Gesetzen der Logik und des Menschenverstandes über allen Zweifel fest, daß er im 5., 6. und 7. Gebote nur Thatsünden, im 8. nur Wortsünden, im 9. und 10. nur Begierdesünden gemeint haben kann. Die Pflichten gegen den Nächsten sind auf der zweiten Tafel so entschieden unzweideutig und ausdrücklich nach den Kategorien von Thun, Reden und Begehren geordnet und begrenzt, daß jede Gliederung, die sich in dies Schema nicht fügt, von vornherein den Stempel der Verwerflichkeit an der Stirne trägt.*)

2) Die Gliederung beider Tafeln nach den Kategorien von Princip, Mittel und Ziel ist auch an sich, und abgesehen von dem eben Besprochenen, eine völlig willkührliche, durch kein Wort, durch keinen Gedanken im Texte indicirte und berechtigte, wohl aber durch eine Menge von Incongruenzen gedrückte und widerlegte. Bleiben wir zunächst bei der ersten Tafel stehen. Gott soll durch die drei Gebote dieser Tafel als Princip, Mittel und Ziel des persönlichen Menschenlebens dargestellt werden. Hätte der Dekalog dies beabsichtigt, so hätten die Eingangsworte zur ersten Tafel oder zum ersten Gebote nothwendig auf die Schöpfung hinweisen müs-

*) Daß aber dennoch der Katechet und Homilet bei der praktischen Auslegung und Anwendung der Gebote, die zunächst und an sich nur von Thatsünden handeln, berechtigt, ja verpflichtet ist, auch deren Wurzel im Herzen und deren Aeußerung durch das Wort aufzusuchen und nachzuweisen, versteht sich von selbst.

ſen, als wodurch Gott das Princip und der Urheber des perſönlichen Menſchenlebens iſt, anſtatt daß ſie jetzt bloß auf die Errettung aus Aegypten hinweiſen, als wodurch Gott ſich als Gott Iſraels, als Jehova, und das Volk Iſrael als das auserwählte, erlöſte Volk, als das Volk Jehova's und deſſen Eigenthum darſtellt. Dieſer Gegenſatz von Jehova und den Göttern der Heiden, von Iſrael und den heidniſchen Völkern, der durch die Eingangsworte ausgeſprochen iſt, iſt der Grundgedanke der erſten Tafel, er beherrſcht und normirt alle drei Gebote derſelben: Iſrael ſoll ſich in ſeinem Herzen keinen andern Gott erwählen, nicht Götter verlangen, wie die Heiden ſie haben (Exod. 32, 1); — es ſoll ſeine Zunge wahren vor dem Mißbrauche des Namens Gottes (Levit. 24, 11 — 16); — es ſoll nicht durch unheiliges Werk an dem heiligen, gottgeweihten Tage freveln (Num. 15, 32 — 36). Das ſind die Kategorien der Gliederung auf der erſten Tafel, die der Text ſelbſt angiebt. Von den künſtlichen und geſuchten Kategorien Princip, Mittel, Ziel, weiß er nicht nur nichts, ſondern läßt ihre Anwendung auch nicht zu. Das zeigt ſich ſchon beim erſten Gebote, welches nach Otto's Meinung ausſchließlich Gott als Princip darſtellen ſoll, und zwar als Princip alles Daſeins und des perſönlichen Daſeins insbeſondere. Das iſt doppelt falſch. Gott tritt zwar auch im erſten Gebote als Princip auf, aber nicht als Princip des Daſeins, ſondern als Princip der Heilsgeſchichte. Als Princip alles Daſeins tritt er vielmehr ausdrücklich und namentlich erſt im dritten Gebote auf. Er tritt ferner im erſten Gebote auch nicht ausſchließlich als Princip auf, ſondern auch und hauptſächlich als der zum Ziel führende in dem Segen und Fluch, den er dem erſten Gebote beigegeben hat. Das zeigt ſich ferner beim dritten Gebote, welches nach Otto's Gliederung die ewige Ruhe in Gott als das Ziel des menſchlich frommen Lebens vorhalten ſoll. Aber da muß es doch auffallen, daß das ganze, ſo ausführliche, ſo weit ausgeſponnene,

seinen Inhalt, Zweck und Tendenz so genau auseinanderlegende und specificirende dritte Gebot mit keinem Worte, mit keiner Sylbe dies als seinen Zweck und seine Bedeutung andeutet, geschweige denn ausspricht. So richtig und wahr auch der Gedanke, daß der irdische Ruhetag ein Vorbild der ewigen, jenseitigen Ruhe in Gott sei, auf dem Boden neutestamentlicher Erkenntniß ist, so ist derselbe doch dem Dekalog und dem ganzen Pentateuch insofern noch fremd, als er keinen auch nur andeutenden Ausdruck darin gefunden hat, und daher auch von dem Israel der mosaischen Zeit nicht daraus erkannt werden konnte. Ueberdem fehlten auch noch gänzlich alle Voraussetzungen dieser Erkenntniß. Der Pentateuch offenbart noch nichts von einer ewigen Ruhe in Gott als allendlichem Vollendungszustande; er kennt und lehrt vorerst noch keine andre Ruhe nach vollbrachtem Erdenlaufe, als die grade nicht ersehnte Ruhe des Scheol, und der Dekalog kennt keine andre Beziehung und Bedeutung des Sabbaths, als die eines Abbildes der göttlichen Schöpfungsruhe, über welche er sich ausführlich und eingehend ausläßt. Somit könnte das dritte Gebot viel eher unter den Gesichtspunkt des Principes als unter den des Zieles gestellt werden. Was aber wirklich auf dem Standpunkte des Dekalogs und des Pentateuchs das von Gott verheißene, von ihm gewährleistete und herbeizuführende Ziel des frommen Lebens ist, das sagt den Segen, der dem ersten Gebote (Vs. 6) und besonders die Verheißung, die dem vierten Gebote (Vs. 12) beigegeben ist: „auf daß du lange lebest im Lande, das dir Jehova dein Gott giebt.“ — Man sieht also, nirgends wollen auf der ersten Tafel die Otto'schen Kategorien passen, und wir stoßen allenthalben auf Incongruenzen, Mängel und Widersprüche.

3) Noch ungleich willkührlicher und bodenloser ist aber die Anwendung derselben Kategorien von Anfang, Mittel und Ziel auf die zweite Tafel. Das 4., 5. u. 6. Gebot sollen nämlich auf die Kategorie des Anfangs zu beziehen sein; sie

ſollen die Grundlagen des menſchlichen Daſeins ſchützen: das vierte den Anfang des eigenen Daſeins, das fünfte das Princip des Daſeins des Nächſten, das ſechſte das Princip ſeiner Gemeinſchaft mit Andern. Faſſen wir zuvörderſt das vierte Gebot nach dieſer Gliederung ins Auge. Sehr richtig ſagt der Verfaſſer: „den geſchichtlichen Anfang empfängt der Menſch nach Gottes Ordnung durch ſeine Eltern. So ſteht das creatürliche Princip des menſchlichen Lebens an der Spitze der zweiten Tafel. Der Herr breitet ſeine Hand aus über den unſer Leben vermittelnden Anfang, denn als ſolcher iſt er Gegenbild Gottes als des poſitiven und abſoluten Lebensprincips.“ Aber wie ſteht's nun mit dem logiſchen Fortſchritt dieſer drei Grundlagen-Gebote? Der Verf. ſelbſt kann es ſich nicht verhehlen, daß dabei „eine gewiſſe Inconcinnität (?)“ obwalte. Strenge genommen, meint er, „würde der Ehrfurcht gegen den eigenen geſchichtlichen Anfang die Bewahrung des eigenen Lebens, der eigenen Ehe u. ſ. w. entſprochen haben. Aber damit wäre der Charakter der letzten ſieben Gebote aufgehoben, nämlich Satzungen zu ſein, die unſer Verhältniß zum Nächſten ordnen; es würden vielmehr die Pflichten gegen uns ſelbſt darin ausgedrückt ſein.“ Aber dieſe „Inconcinnität“ meint er dann weiter, trete nicht erſt in Folge ſeiner Entwicklung heraus, ſie ſei vielmehr von allen Auslegern des Dekalogs gefühlt worden, und habe dem Einen Veranlaſſung gegeben, das 4. Gebot noch zur erſten Tafel zu ziehen, dem Andern, es als Uebergangsgebot zu bezeichnen. Er kann Beides nicht brauchen, weil dadurch ſeine Gliederung geſtört werden würde. Aber was er beibringt, um die „Inconcinnität“ zu heben und einen logiſchen Fortſchritt zum 5. Gebote zu gewinnen, nämlich den Nachweis der Doppelſtellung der Eltern, vermöge der ſie einerſeits das creatürliche (wie Gott das creatorliche) Princip unſeres Lebens und ſomit Träger, Abbilder und Repräſentanten der göttlichen Schöpferherrlichkeit für uns ſind, und ſie andrerſeits doch auch Individuen, Menſchen wie wir, alſo zugleich

auch unsere Nächsten (aber unsere Allernächsten) sind, — das Alles ist nur geeignet, das vierte Gebot als Uebergangsgebot zu charakterisiren, und es tritt dadurch erst recht die Verkehrtheit der Logik des Verfassers hervor, welche das 4. Gebot mit dem 5. u. 6. als unter denselben Gesichtspunkt des Principes fallend, coordiniren, und mit beiden gemeinsam dem 7. u. 8. als Mittel-, sowie dem 9. u. 10. als Ziel-Geboten gegenüberstellen zu können meint. Denn nichts kann klarer und selbstverständlicher sein, als daß, wenn die Eltern zugleich auch Menschen sind, wie mir, und somit auch unter die Kategorie der Nebenmenschen gehören, sie auch ganz denselben That-, Wort- und Gesinnungs-Frevein von Seiten ihrer Kinder ausgesetzt sind, wie der Nächste von Seiten des Nächsten, daß also die Kinder die Eltern morden, blutschänderisch die Ehe derselben brechen, sie bestehlen, verleumden ꝛc. können. Verbietet nun das 4. Gebot dies Alles, — und wer wollte leugnen, daß die gebotene Ehrfurcht gegen die Eltern alle diese Sünden gegen sie ausschließt — so versteht es sich von selbst, daß dies Gebot nach Inhalt, Charakter und Tendenz nicht dem 5. u. 6. coordinirt, noch auch mit ihnen dem 7. u. 8., so wie dem 9. u. 10. gegenübergestellt ist, sondern daß ihm vielmehr vermöge der Doppelstellung der Eltern eine Mittel- und Uebergangsstellung zwischen den auf Gott und den auf den Nächsten bezüglichen Geboten zukommt, daß also die Objecte des Dekalogs zunächst also zu gliedern sind: Gott — Eltern — Nebenmenschen. Man entgegne nicht, daß dann den Eltern ebenso wie Gott und dem Nächsten eine eigene Tafel hätte gewidmet werden müssen, auf welcher die Pflichten gegen die Eltern ebenso specificirt gewesen, wie auf der ersten Tafel die Pflichten gegen Gott und auf der andern die Pflichten gegen den Nächsten. Denn, abgesehen davon, daß dann die bedeutsame und offenbar beabsichtigte Zehnzahl nicht hätte eingehalten werden können, war dies Verfahren in noch viel höherm Maaße unzulässig eben wegen der Doppel- und Mittelstellung der Eltern,

wegen des Nächsten einen scharf abzugrenzenden, selbständigen und gegensätzlichen Stellung zu den beiden andern Hauptpro-
jecten des Dekalogs. Die Pflichten gegen den Nächsten sind zugleich auch Pflichten gegen die Eltern, nur daß ihnen hier um der Eltern- (d. h. Gottrepräsentirenden) Stellung willen eine gesteigerte Heiligkeit und Unverletzlichkeit zukommt. Es brauchte deshalb nur Das hervorgehoben zu werden, was den Eltern außerdem und mehr gebührt, als dem bloßen Nebenmenschen. Eben deshalb wird aber auch Niemand so unverständig sein wollen, uns zu entgegnen, daß das Elterngebot ganz hätte wegfallen können. — Konnte und sollte nur die Verpflichtung gegen die Eltern nicht eine ganze Tafel für sich in Anspruch nehmen, sondern nur in einem Gebote ausgesprochen werden, das seine eigenthümliche Bestimmtheit durch die erste und seine Einzel-Specificirung durch die zweite Tafel erhält, so konnte demselben nur eine Stellung zwischen den beiderseitigen Geboten, also am Schlusse der ersten oder am Anfange der zweiten Tafel angewiesen werden. Daß Ersteres nicht geschehen konnte oder durfte, leuchtet bald ein, denn dadurch würde der Elterndienst dem Gottesdienste coordinirt erschienen sein, eine Coordination, die dem Gesetze („du sollst keine andern Götter haben neben mir") als Abgötterei hätte gelten müssen. — Doch kehren wir zu der Auseinandersetzung unseres Verfassers zurück. Die von ihm selbst anerkannte „Inconcinnität" in seiner logischen Gliederung des 4., 5. u. 6. Gebotes gedenkt er dadurch aufzuheben, daß er nachzuweisen sucht, wie die Ehrfurcht gegen die Eltern der Anfang und die Quelle aller Nächstenliebe sei. Die h. Schrift alten und neuen Testaments ist aber anderer Meinung, denn sie stellt nirgends die Elternliebe, wohl aber allenthalben die Gottesliebe als Anfang und Quelle aller Nächstenliebe dar, und auch die Erfahrung zeigt, daß nicht immer und allenthalben die Ehrfurcht vor den Eltern auch nothwendig mit Nächstenliebe verbunden ist. Zwar wo wahre Elternliebe ist, da wird auch wahre Nächstenliebe

sein, weil jene wie diese aus derselben Quelle fließen, nämlich aus der Gottesliebe; aber dann ist nicht die Nächstenliebe unmittelbare Frucht der Elternliebe, sondern beide sind vielmehr gleichmäßig und gleichzeitig Frucht der Gottesliebe. Der Verfasser hätte aber auch, scheint mir, jene ihm in den Weg tretende „Inconcinnität" viel einfacher und natürlicher überwinden können, wenn er den gemeinsamen Gedanken des 4., 5. u. 6. Gebotes (Unverletzlichkeit der Grundlagen des menschlichen Daseins) mit geringer Modification seiner Kategorien also gegliedert hätte: 1) Unverletzlichkeit der Ehe als des Princips des eigenen individuellen Daseins, 2) Unverletzlichkeit des Lebens des Nächsten als des Princips des fremden individuellen Daseins, 3) Unverletzlichkeit der Ehe als des Princips des eigenen wie des fremden Daseins, insofern dasselbe aus der individuell-geschlechtlichen Besonderung herausgetreten und in die durch Gen. 1, 28 als ein Fundamentalzweck des irdisch-menschlichen Lebens, auch durch Gen. 2, 18 als wesentliche Ergänzung des individuellen Lebens charakterisirte Geschlechtsgemeinschaft eingetreten ist. Hat es mit den Voraussetzungen des Verfassers, daß Leben und Ehe „Grundlagen oder Principien des menschlichen Daseins" sind, seine Richtigkeit, so wird man eine solche Gliederung weder unlogisch noch unpassend finden können. Es sind aber eben leider falsche Voraussetzungen. Denn das leibliche Leben ist nicht das Princip des menschlichen Daseins, weil auch nach dem leiblichen Tode der Mensch zu existiren nicht aufhört, auch nicht das Princip seines irdischen Daseins, sondern dieses selbst. Der Satz: „das Leben ist das Princip des irdischen Daseins" heißt nichts Anderes als „das Leben ist das Princip des Lebens." Aber auch davon abgesehen, tritt das irdische Leben viel mehr unter den Gesichtspunkt des Mittels als unter den des Princips, denn der beseelte (lebendige) Leib des Menschen, der Sitz und Träger seines irdischen Lebens, ist das Organ des menschlichen Geistes, durch welches alle seine irdische Wirksam-

keit ermöglicht, vermittelt und ausgerichtet wird, ohne welches er zu jeder irdischen Thätigkeit, zu jeder Ausrichtung seines irdischen Berufes unfähig ist. Und auch die Ehe ist nicht „das Prinzip seiner (des Nächsten) Gemeinschaft mit anderen Menschen", denn auch ohne Ehe und außer der Ehe kann es gar mannigfache Gemeinschaft des Menschen mit Menschen geben, — abgesehen davon, daß der Bruch der eigenen Ehe, den Otto's Definition des 6. Gebotes ausschließt, sicherlich nicht gemeint ist, denn wenn auch im alten Testamente die geschlechtliche Gemeinschaft des verheiratheten Mannes mit einem andern Weibe nicht als Bruch der eigenen Ehe angesehen wurde, so doch gewiß die Untreue des vermählten Weibes. Die Ehe ist überhaupt nach der h. Schrift nicht sowohl unter den Gesichtspunkt des Princips, als vielmehr wiederum des Mittels zu stellen; sie ist nach Gen. 2, 18 Mittel gegenseitiger Ergänzung und Hülfeleistung und nach Gen. 1, 28 Mittel zur Erhaltung und Fortpflanzung des Menschengeschlechtes, näher (Gen. 12, 2) des Bundesvolkes als des Trägers der Heilsentwicklung.

2) Gegen die Deutung des 7. u. 8. Gebotes von Subsistenz- und Gemeinschaftsmitteln haben wir nichts Wesentliches einzuwenden, desto mehr aber gegen die Bezeichnung der Objecte des 8. u. 10. Gebotes als der Ziele des menschlichen Daseins. Ich bin schlechterdings nicht im Stande, mir Haus, Weib, Knecht, Magd, Ochs, Esel, Acker und Alles was der Nächste hat, als Ziele des menschlichen Daseins zu denken, und Otto's Erläuterung dieser beiden Gebote hat auch nicht vermocht, mir die Möglichkeit dazu näher zu bringen. Das zweite Gebot soll das Haus schützen, mittelst dessen Gott das Leben des Nächsten, sein Fleisch und Blut, fortsetzt. Dagegen ist zunächst zu bemerken, daß der Ausdruck „Haus", wenn auch allerdings ganz häufig von der heiligen Schrift in dem Sinne von „Familie" oder „Nachkommenschaft" gebraucht, doch an dieser Stelle und in diesem Zusammenhange

nicht so gemeint sein kann. Wo auch nur immer das Wort „Haus" den Begriff der Familie ausdrückt, da ist dieser Begriff stets unzweideutig und für Jedermann auf den ersten Blick erkennbar durch den Zusammenhang der Rede indicirt. Daß aber dies hier nicht der Fall ist, wird auf das Luculenteste durch die Thatsache erwiesen, daß seit 4000 Jahren meines Wissens Otto der Erste ist, der diesen Begriff an dieser Stelle hineingelegt hat. Moses selbst wenigstens hat das Wort hier sicher nicht in dem Sinne von Familie gefaßt, denn sonst hätte er unmöglich in der deuteronomischen Recapitulation des Dekalogs das Haus — dem Weibe gegenüber — in dieselbe Kategorie mit Acker, Knecht, Magd, Ochse, Esel und Allem, was der Nächste hat, stellen dürfen, durch welche Stellung dem Hause ohne Zweifel, was sogar auch Otto selbst anerkennt, seine erste und nächste Bedeutung als Wohngebäude vindicirt wird. Zweitens ist dagegen zu bemerken, daß das Haus, indem es als Gegenstand des Gelüstens oder Begehrens, d. h. des sündlichen Verlangens nach unrechtmäßiger Aneignung, hingestellt wird, unmöglich das Institut bezeichnen kann, mittelst dessen Gott das Fleisch und Blut des Nächsten fortpflanzt. Denn so natürlich, einfach und angemessen die Anwendung des Begriffs „begehren" auf das Haus als Bezeichnung des Wohngebäudes ist, so unnatürlich, verschroben und sinnwidrig ist die Anwendung dieses Begriffs auf das Fortpflanzen seines Fleisches und Blutes. Drittens muß behauptet werden, daß das Haus, auch wenn wir es in dem hier unzulässigen, metaphorischen Sinne fassen, doch nicht als Institut angesehen werden kann, „mittelst dessen Gott das Leben des Nächsten, sein Fleisch und Blut fortpflanzt," vielmehr bezeichnet das Haus die schon entfaltete Familie. Das Haus ist das Fortgepflanzte oder das Fortzupflanzende, nicht das Fortpflanzende selbst. Das 9. Gebot würde also das Unding von Gedanken enthalten: Begehre nicht Deines Nächsten Haus, mittelst dessen sein Haus fortgepflanzt wird. Das

Institut aber, mittelst dessen Gott wirklich das Leben des Nächsten, sein Fleisch und Blut fortpflanzt, ist kein anderes als die Ehe, und somit ist das, was Otto in das 9. Gebot hineinzwängen will, ohne alle Möglichkeit eines Zweifels Gegenstand des 6. Gebotes, wo es nicht erst hineingedeutet zu werden braucht, sondern für Jedermann offen ausgeprägt vorliegt. Endlich ist viertens dagegen zu bemerken: wenn auch des Verfassers Deutung des 9. Gebotes richtig wäre, was sie ganz entschieden nicht ist, so würde doch, wie der Verf. durch sein verrätherisches „mittelst" selbst bezeugt, dies Gebot mehr unter den Gesichtspunkt des Mittels, als unter den des Zieles fallen. — Das zehnte Gebot endlich soll „das Gebiet anderweitigen Lebens, über welches Gott den Nächsten zum Herrn gesetzt hat, seinen Wirkungskreis, seinen Antheil an der Weltherrschaft" schützen. Gegen diese Auffassung erheben sich nicht minder gewichtige Bedenken. Sie entwürdigt das Weib zunächst zum bloßen Besitzstande, wovon das alte Testament, trotz aller relativen Unterschätzung des Weibes, doch sehr ferne ist. Und wer in aller Welt wird das Gelüsten nach dem Weibe des Nächsten anders verstehen wollen und dürfen, als von der fleischlichen Begierde nach ehebrecherischem Genusse ihrer sinnlichen Reize? wer dabei ausschließlich an ein Herrschaftsgelüste über das Weib denken können?*) Weiter müssen wir dann höchlich verwundert fragen: Wie können doch in aller Welt Weib, Knecht, Magd, Vieh und Alles, was der Nächste besitzt, als Ziele des menschlichen Daseins bezeichnet werden, da sie wiederum viel eher als Mittel, als Subsistenz- und Gemeinschaftsmittel desselben erscheinen? wie können sie als Objecte zukünftiger, erst zu erstrebender Weltherrschaft (was doch in dem Begriff des Zieles liegt) bezeichnet werden, da

*) Ich weiß, daß Otto darauf mit der Berufung auf Matth. 5, 28 geantwortet hat, und werde unten die Nichtigkeit dieser Argumentation darthun.

sie offenbar als Objecte unmittelbar gegenwärtiger, schon im präsenten Besitze befindlicher Weltherrschaft erscheinen? Und endlich, wie ist es menschenmöglich, (Haus, Acker,) Knecht, Magd, Ochs, Esel und Alles, was der Nächste hat, unter einen andern Gesichtspunkt als den des Eigenthums zu stellen? wie also, falls „alle Gebote auf den ganzen Menschen, auf Werk, Wort und Herz zumal gehen," das 10. Gebot vom 7. nur irgend scheinbar, geschweige denn stichhaltig zu unterscheiden? Ich gestehe, daß mir der Verstand dabei ausgeht.

5) Otto hält die Recension des Exodus für die authentische, d. h. für diejenige, welche vom Finger Gottes selbst auf die steinernen Tafeln verzeichnet worden ist, und auf sie hat er seine ganze Gliederung des Dekalogs erbaut, aus ihr insonderheit den von ihm geltend gemachten Unterschied des 9. u. 10. Gebotes entwickelt. Man sollte nun meinen, daß er dabei mit der Recension des Deuteronomiums um so entschiedener werde haben brechen müssen, je schärfer er auf Grund der Reihenfolge im Exodus das 9. Gebot vom 10. trennt und abgrenzt, je ausdrücklicher er Haus und Weib einander gegenüberstellt, und das Weib einem ganz andern, logisch und sachlich völlig verschiedenen Lebensgebiete anweist; man sollte meinen, auch er werde sich genöthigt gesehen haben, ebenfalls eine Textescorruption, eine irgendwie und irgendwann eingeschlichene Umstellung der Worte Haus und Weib, aber nicht im Exodus, sondern im Deuteronomium, anzunehmen. Aber nein, von dieser ultima ratio (und darin hat er gewiß vollkommen Recht) will er nur Gebrauch gemacht wissen, wenn alle Hoffnung aufgegeben werden müsse, daß sich der Widerspruch von innen heraus heben ließe. Und diese Hoffnung hat er nicht aufgegeben, sie hat sich ihm vielmehr zu der festen Ueberzeugung, einen andern Ausweg gefunden zu haben, verdichtet. Aber ich befürchte, daß er dabei noch über die ultima ratio hinausgegangen ist, daß er nicht diesseits, sondern jenseits der ultima ratio seinen Ausweg gefunden hat. Das 9. Gebot soll eigent-

lich und ursprünglich gelautet haben: „Laß dich nicht gelüsten deines Nächsten Hauses;“ und das Haus soll hier das Institut bezeichnen, mittelst dessen Gott das Leben des Nächsten, sein Fleisch und Blut, fortsetzt, also das Gebiet seiner Vaterschaft umgrenzen und sicher stellen, — das Weib dagegen in ein ganz anderes, völlig verschiedenes Gebiet fallen, nämlich in das der Herrschaft, des Wirkungskreises, des Antheils an der Weltherrschaft, und als dahin gehörig neben Knecht, Magd, Ochs, Esel und Allem, was der Nächste hat, Object des 10. Gebotes bilden. Aber nichts desto weniger soll auch, ohne irgend eine Alteration des Sinnes, ohne irgend eine Verschiebung des logischen Gefüges und der sachlichen Gliederung das 9. Gebot lauten können: „Laß dich nicht gelüsten deines Nächsten Weibes“ und damit gleichfalls nichts Anderes gemeint sein, als das Institut, mittelst dessen Gott das Leben des Nächsten, sein Fleisch und Blut fortsetzt, und nun vice versa das Haus, wie früher das Weib, neben Acker, Knecht, Magd, Ochs, Esel und Allem, was der Nächste besitzt, in das 10. Gebot, d. h. in das Gebot anderweitigen Lebens, über welches Gott den Nächsten zum Herrn gesetzt hat, in das Gebiet seines Wirkungskreises, seines Antheils an der Weltherrschaft eingegliedert werden können! Und wie rechtfertigt der Verfasser dieses — ich möchte fast sagen — exegetisch Kunststück? Er beruft sich darauf, daß das Haus im Sprachgebrauche eine doppelte Bedeutung habe, einmal bezeichne es die Wohnung, in der eine Familie wohnt, und dann auch metaphorisch die Familie, die darinnen wohnt; in jenem Sinne habe es der Deuteronomist genommen und es darum dem 10. Gebote eingereiht, in diesem Sinne aber sei es im Exodus gemeint, und bilde darum dort das 9. Gebot. Eben so komme in der hebräischen Anschauung dem Weibe eine doppelte Stellung zu, nämlich die der Gattin, nach welcher es des Mannes Eigenthum sei, und die der Mutter, nach welcher es das Haus baue und darum auch für das Haus gesetzt wer-

[illegible] und einer habe den Exodus es aufgefaßt, und es [illegible] als das 10. Gebot gestellt, nach dieser der Deuteronomist und es deshalb dem 9. Gebote zugewiesen. Aber auf [illegible] wird die Sprache zu einer wächsernen Nase, die ein Jeder sich zurecht drehen kann, wie es ihm beliebt. Allerdings hat das Wort „Haus" jene Doppelbedeutung, allerdings das Weib jene Doppelstellung. Aber spricht der Redende, und schreibt der Schreibende, um verstanden zu werden, so muß er auch bei doppelsinnigen Wörten und Begriffen so reden und schreiben, daß der Hörer oder Leser es sogleich herausfühlt, welche von den beiden möglichen Bedeutungen gemeint ist. Daß das Haus im Deuteronomium in dem Sinne des Wohnhauses gemeint ist, ergiebt sich aus der Coordination mit Acker, Knecht, Magd, Ochs, Esel ꝛc. Im Exodus aber, wo das Haus vereinzelt steht, fehlt dies Kriterium. Gesetzt nun, es wäre auch kein anderes Kriterium für die Entscheidung zwischen den beiden möglichen Bedeutungen in den Worten dieses Gebotes da, so müßte ohne alle Frage die eigentliche Bedeutung des Ausdrucks, als die erste und nächste bevorzugt werden. Aber ein solches Kriterium ist dennoch da. Es liegt in dem Worte „Begehren" oder „Gelüsten", und wie dies nur auf das Wohnhaus und nicht auf die Familie (Nachkommenschaft) paßt, ist schon oben bemerkt worden. Dasselbe gilt von dem Worte „Weib." Ist ganz einfach und ohne weitere Normirung des Begriffs von dem Gelüsten nach einem Weibe die Rede, so kann damit nur gemeint sein das Begehren des Weibes, qua Weib, d. h. nach seiner geschlechtlichen Seite, die Gegenstand des Begehrens für den fremden Mann ist, nicht nach seiner Mutterstellung, die für ihn gar nicht Gegenstand des Begehrens sein kann. So nur und nicht anders kann und wird Jedermann, der nicht einen im Voraus fertige Meinung, es koste, was es wolle, hineinzudeuten nöthig hat, das hier verbotene Gelüsten nach dem Weibe des Nächsten verstehen. Otto sagt: „Es liegt auf der Hand,

daß der Deuteronomiſt nicht mit buchſtäblicher Genauigkeit, ſondern mit Sinn und Verſtand das Gebot hat wiedergeben wollen." Gewiß! Aber eben deshalb muß ich Otto's Erklärung des Problems weit von mir weiſen. Wenn der Deuteronomiſt ſtatt: „Laß dich nicht gelüſten" ſagt: „Du ſollſt nicht begehren", wenn er ferner den Objecten des verbotenen Begehrens noch den Acker hinzufügt, von dem der Exodiſt nichts weiß, ſo iſt dabei nicht ein abſonderlicher Sinn und Verſtand und nicht eine beſondere, bewußte Art zu ſuchen, ſondern es iſt mir ein Beweis, daß es ihm nicht um den Buchſtaben, ſondern um die Sache zu thun iſt; wenn er aber aus dem 9. Gebote das Haus herausnimmt und es ins 10. ſetzt, und dagegen aus dem 10. das Weib herausnimmt und daraus das 9. Gebot bildet, ſo kann dies nicht ohne Abſicht bewußter Alteration geſchehen ſein. Und welchen vernünftigen Zweck, welches Intereſſe konnte er dabei gehabt haben? Doch nicht zu zeigen, wie die Sprache geſtatte, die Sache auch auf den Kopf zu ſtellen, indem dann der Kopf die Bedeutung der Füße und die Füße die Geltung des Kopfes erhielten? Wenn aber das nicht, welches iſt dann der „Sinn und Verſtand," mit dem er geändert haben ſollt? Sinn und Verſtand wäre in ſeiner Aenderung nur etwa dann zu erkennen, wenn er die Stellung des Hauſes im 9. und die des Weibes im 10. für falſch und irrig, nicht aber wenn er ſie für richtig und normal gehalten hätte, — und unbedenklich, unwichtig und unweſentlich wäre ſie nur, wenn ſie ſich auf eine Umſtellung der Objecte in einem und demſelben Gebote beſchränkte, nicht aber wenn ſie eine Verſetzung aus dem einen Gebote in das andre war. Es muß alſo dabei bleiben: Entweder bildet das verbotene Begehren nur ein einziges Gebot, und der Idoldienſt muß dann von der Abgötterei losgeriſſen und einem beſondern ſelbſtändigen Gebote angewieſen werden, oder aber, — wenn dies aus vielen und gewichtigen Gründen unzuläſſig iſt, — es muß die Recenſion des Deuteronomiſten als die richtige anerkannt werden, weil dieſe

allein eine klare, natürliche, angemessene und mit der Gesammtgliederung des Dekalogs harmonirende Gliederung der Objecte sündlichen Begehrens in zwei Gebote zuläßt.

Aus dem Vorstehenden wird zur Genüge erhellen, daß auch Otto's neue Rechtfertigung und Begründung der katholisch-lutherischen Fassung des Dekalogs, in Betreff des 9. u. 10. Gebotes eine verfehlte ist, um nichts weniger willkührlich und bodenlos, als alle übrigen derartigen Versuche. Ja sie ist es sogar in noch höherem Maaße, indem sie nicht wie jene sich bloß auf eine Mißdeutung des Gliederungsprincips für das 9. u. 10. Gebot beschränkt, sondern um für diese eine Basis zu gewinnen, auch alle übrigen Gebote in diese Mißdeutung mit hineinzieht. Wir bedauern es sehr, diesen scharfen Tadel über das mehrfach treffliche Buch aussprechen zu müssen*), das im Uebrigen reich ist an treffenden geistvollen Gedanken, klaren und tiefen Einblicken, gründlichen und lehrreichen Erörterungen, und namentlich für die katechetische und homiletische Behandlung des Dekalogs viele treffliche und fruchtbare Andeutungen giebt. Wir müssen uns schließlich deshalb ausdrücklich dagegen verwahren, daß Jemand von unserm Urtheile über dessen logische Gliederung des Dekalogs aus Schlüsse auf den sonstigen Inhalt des Buches mache, wodurch demselben großes Unrecht geschähe. Wir sprechen vielmehr die Ueberzeugung aus, daß es Niemanden gereuen wird, dem Buche ein hingebendes, sorgsames Studium gewidmet zu haben.

So viel zur Widerlegung. Gehen wir nun zur Vertheidigung über. — Ein Hauptbedenken gegen meine Entwicklung, behauptet Otto, sei die Zugrundlegung des deuteronomischen Textes. Daß diese Entgegnung aus dem Munde

*) Insonderheit machen wir noch aufmerksam auf die dem Buche angehängte treffliche Abhandlung über die Todtentaufe in Korinth (1. Kor. 15, 29), in welcher, wie wir überzeugt sind, diese anderthalbtausendjährige Crux interpretum ihre endliche befriedigende Lösung gefunden hat.

eines Vertheidigers der reformirten Zählung an sich berechtigt und nicht ohne Gewicht ist, läßt sich nicht leugnen. Aber aus dem Munde eines Vertheidigers der lutherischen Zählung ist sie völlig unberechtigt und ohne alles Gewicht für die Bekämpfung meiner Auffassung; denn ein solcher widerlegt sich gleich selbst damit, indem er mich zu widerlegen meint, und öffnet, indem er meine Auffassung als unberechtigt aus der Festung hinauswirft, dem unaufhaltsamen Eindringen der reformirten Auffassung Thür und Thor. Denn so lange und insofern dies Argument als beweiskräftig angesehen wird, ist die reformirte Zählung die unbedingt siegreiche und aller Widerstand gegen sie vergeblich und eitel. Nur bei ihr ist es irrelevant, was voranzustellen sei, ob das Haus, ob das Weib; nur bei ihr kann also die Annahme bestehen, daß beide Texte, der im Exodus und der im Deuteronomium zumal uns in ihrer ursprünglichen Stellung der Worte vorliegen und beide sachlich dem Original auf den Gesetzestafeln entsprechen. Dagegen muß bei Anerkennung der lutherischen Zweitheilung der Verbote des Begehrens, mag man sich dieselben auch zurechtlegen, wie man will, jedenfalls eine spätere Textescorruption in der Stellung der Worte Weib und Haus angenommen werden. Ist aber eine solche Umstellung dieser beiden Worte, sei es im Versehen oder in bewußter Absicht, durch spätere Abschreiber erst in den Text gekommen, so kann dies eben so leicht im zweiten wie im fünften Buch Mosis geschehen sein, und die Stellung der Worte im Exodus verliert den Vorzug, der ihr bei der Anerkennung der Authentie beider Recensionen zugestanden werden kann. Die Annahme einer Textescorruption nur aus innern (aber zwingenden) Gründen ist allerdings eine „ultima ratio", aber doch immer noch eine ratio, während die gegentheilige Auffassung, von innern und äußern Gründen gedrückt, bei ihrer Flucht vor dieser ultima ratio bis jetzt noch immer in das jenseits derselben liegende Gebiet sich verirrt hat.

Weiter wird mir entgegengehalten: Wenn ich meine, es

läge in der Natur der Sache, daß nur Ehe und Eigenthum, nicht aber auch das Leben des Nächsten Gegenstand der ἐπιθυμία sein könne, um so die beschränkte Relation der ἐπιθυμία im 9. u. 10. Gebote begreiflich zu machen, so leuchte sofort ein, daß ich die von mir selbst gesetzten Bestimmungen: Leben, Ehe, Eigenthum, nicht die im Text geschriebenen: φονεύειν, μοιχεύειν, κλέπτειν auf die ἐπιθυμία bezogen habe; denn es sei gar nicht abzusehen, weshalb nur das μοιχεύειν und κλέπτειν Gegenstand der ἐπιθυμία sein solle, und nicht auch das φονεύειν, zumal Christus sicherlich in der Erklärung des 5. Gebotes das ὀργίζεσθαι als ἐπιθυμία φόνου denke. — Ich entgegne: Wäre wirklich unter den Verboten des Begehrens etwas nicht erwähnt, was nach als eine selbständige Kategorie des Begehrens angesehen werden könnte, so müßten wir uns doch damit zufrieden geben, daß und weil es nun eben einmal so ist; und dies um so mehr, als die Zehnzahl der Gebote nicht überschritten werden konnte und sollte. Es hätte also, um dem vermißten Gebote Raum zu gewähren, eins der vorhandenen Gebote exterminirt werden müssen, und da möchte wohl schwerlich eins aufzufinden sein, das minder wichtig und nothwendig gewesen wäre, als das vermißte. An sich will ich es ja nicht bestreiten, daß ein Verbot von Feindschaft, Zorn und Haß an diesem Platze angemessen gewesen wäre. Aber unter die gemeinsame Kategorie des Begehrens hätte dies doch auch dann füglich nicht gestellt werden können. Begehren heißt: Verlangen nach dem Besitz oder Genuß eines Dinges tragen, das mir versagt ist, und als Sünde gegen den Nächsten gefaßt, bezeichnet es das Verlangen, Wünschen und Streben, das zu besitzen oder sich selbst anzueignen, was dem Nächsten, nicht aber mir zu Gebote steht. Dieser Begriff paßt aber auf Das φονεύειν τὸν πλησίον ebensowenig wie auf das Leben des Nächsten. Das Begehren kann überhaupt nicht auf die Handlung, durch die ich das Begehrte mir aneigne, sondern nur auf den Gegenstand, den ich begehre, bezogen wer-

den. Der Dieb begehrt nicht das Stehlen, ſondern das fremde Eigenthum, der Ehebrecher nicht das abſtracte μοιχεύειν, ſondern den durch das μοιχεύειν zu erzielenden Wolluſtgenuß; ohne den Genuß würde dieſer nicht ehebrechen, ohne die Bereicherung jener nicht ſtehlen.

Ferner ſoll entſchieden gegen mich ſprechen, daß der Herr die Begierde nach des Nächſten Weib nicht als neuntes Gebot zähle, ſondern unter das ſechste ſubſumire. — Der Herr zählt die Begierde nach dem Weibe des Nächſten allerdings nicht als neuntes, aber auch nicht als ſechstes Gebot, denn er zählt gar nicht. Würde er aber gezählt haben, ſo würde er ohne Zweifel die Begierde nach dem Weibe des Nächſten wenigſtens nicht als ſechstes Gebot gezählt haben; denn daß Er die Worte: „Du ſollſt nicht begehren das Weib deines Nächſten" von der „Begierde nach dem Weibe des Nächſten" verſtanden haben werde, iſt ſo gewiß, als es gewiß iſt, daß der Herr Menſchenverſtand hatte. Der Herr ſubſumirt ferner auch nicht die Begierde nach dem Weibe des Nächſten unter das ſechste Gebot, ſondern er weiſt nach, daß die Wurzel der Thatſünde im Herzen liege und daß die Herzensſünde vor Gott nicht minder verdammlich ſei als die Thatſünde, daß das 6. u. 9. Gebot in ihrem tiefſten Grunde zuſammenfallen. Daraus aber, daß der Herr beides unter einem Geſichtspunct ſtellt, und die gemeinſame Wurzel aufweiſt, folgt noch nicht, daß er beides auch als ein und daſſelbe Gebot im Dekalog gezählt habe, — eben ſo wenig wie daraus, daß er alle Gebote auf die beiden: „Liebe Gott über Alles und deinen Nächſten wie dich ſelbſt" zurückführt, folgt, daß er nicht zehn, ſondern nur zwei Gebote im Dekalog gezählt habe.

Otto ſagt S. 128: „Der Herr ſelbſt giebt eine ſehr beſtimmte Andeutung, wie Er die Schlußgebote verſtanden wiſſen will, nämlich nicht als Vorſchriften für die Innerlichkeit mit Ausſchluß des Werkes, ſondern mit Einſchluß deſſelben", und beruft ſich dabei auf Marc. 10, 19, wo der Herr nach Auf-

zählung der Verbote des Ehebruchs, Todtens, Stehlens und Falschzeugnißredens noch hinzufügt: μὴ ἐπιθυμήσεις. Ich gebe zu, daß die Beziehung des μὴ ἐπιθυμήσεις auf das 9. u. 10. Gebot nicht wohl bestritten werden kann, und somit die Beschränkung dieser Gebote auf eine absolute Innerlichkeit, die sich zu dem begehrten Gegenstande nicht auch in ein äußerliches Verhältniß zu setzen suche, nicht im Sinne des Herrn gewesen sei. — Im Sinne des ἐπιθυμεῖν deutet auch Luther in seiner Erklärung des 9. u. 10. Gebotes das Begehren. Und dazu war er nicht bloß durch dies Wort des Herrn, sondern auch durch den Dekalog selbst schon berechtigt. Denn indem hier das Begehren durch seine Stellung in der zweiten Tafel als ein Frevel gegen den Nächsten erscheint, kann nicht ein bloß innerliches, verborgenes Begehren, von dem der Nächste gar nichts erfährt und merkt, also auch dadurch gar nicht berührt und beunruhigt wird, sondern es muß vielmehr zunächst und hauptsächlich ein aggressives oder doch wenigstens transeuntes Begehren gemeint sein, ein sichtliches Verlangen und Streben, sich in den Besitz des Begehrten zu setzen, das allerdings auch ehe und ohne daß es zur thatsächlichen Aneignung wird, den Nächsten zu stören und zu beunruhigen geeignet ist. Aber durch die Anerkennung dieses Verständnisses wird Ottos Sache um nichts besser, sondern nur schlimmer, und im allerschlimmsten Falle wäre es um dieselbe, wenn, wie er behauptet, das 6. u. 7. Gebot neben der That auch das Begehren, und umgekehrt das 9. u. 10. Gebot mit der Begierde auch das Werk einschlössen. Denn bei der Identität der Objecte dieser beiden Gebotspaare würden dann auch sie selbst als völlig identisch zusammenfallen, und entweder das eine oder das andere völlig überflüssig sein. Daß aber die beiderseitigen Objecte verschieden seien, daß das Begehren des Weibes des Nächsten etwas ganz Anderes sei, als die Begierde nach des Nächsten Eigenthum, das wird Niemand, der unbefangenen Sinnes ansieht, sich ausreden lassen.

Endlich erklärt Otto meine Gliederung des Dekalogs für verwerflich wegen ihres vermeintlichen logischen Mangel, in dem nicht nachgewiesen sei: 1) „weshalb das vierte Gebot Uebergangsgebot sei.“ Allein der geehrte Leser wolle nur einen Blick auf das in meinem Buche l. c. sub II. i. Gesagte werfen, und ich glaube, er wird mir zugeben, daß sich darnach hinlänglich ergiebt, warum ich das vierte Gebot als Uebergangsgebot bezeichnet habe. 2) „Weil nicht nachgewiesen sei, warum drei Gebote gesetzt werden wider den Thatfrevel und nur eins wider die Kränkung des Nächsten durch Worte und zwei wider das sündliche Begehren.“ Mit viel größerem Rechte aber läßt sich durch diese Argumentationsweise Otto's eigene „Logik des Dekalogs“ als unlogisch nachweisen. Denn gibt es drei „Grundlagen des menschlichen Daseins“, die so wesentlich von einander unterschieden, so scharf in sich begrenzt und so allumfassend sind, daß ihrer weder mehr noch weniger aufgestellt werden können, so wird man auch erwarten müssen, daß den „Mitteln, durch welche diese Lebensbasen erhalten, entfaltet und ihrem Ziele zugeführt werden, ebenfalls drei seien, während Otto ihrer nicht mehr als zwei aufzutreiben vermag, — dann wird man ferner und mit noch viel größerem Rechte fordern müssen, daß der „Ziele“ des menschlichen Daseins, denen jene fundamental verschiedenen Lebensgrundlagen zustreben, eben so viele seien, wie dieser Grundlagen selbst, während Otto ihrer wiederum nur zwei aufzubringen weiß. Ich befürchte, daß die Rechtfertigung dieses Mangels an Symmetrie im logischen Gefüge mir schwerer fallen wird, als mir die Rechtfertigung der an meiner Auffassung gerügten Incongruenzen. Meine Vertheidigung lautet dahin: Der Dekalog enthält drei Gebote wider den Thatfrevel, weil es nicht mehr und nicht weniger als drei wesentlich, deutlich und scharf geschiedene Gebiete des sittlichen Verhaltens zum Nächsten giebt, die dem Thatfrevel ausgesetzt sind, nämlich Leben, Ehe, Eigenthum. Er enthält ferner nur ein Gebot wider die Kränkung

sie offenbar als Objecte unmittelbar gegenwärtiger, schon im präsenten Besitze befindlicher Welthenschaft erscheinen? Und endlich, wie ist es menschenmöglich, (Haus, Acker,) Knecht, Magd, Ochs, Esel und Alles, was der Nächste hat, unter einem andern Gesichtspunkt als dem des Eigenthums zu stellen? wie also, falls „alle Gebote auf den ganzen Menschen, auf Werk, Wort und Herz zumal gehen,“ das 10. Gebot vom 1. nur irgend scheinbar, geschweige denn stichhaltig zu unterscheiden? Ich gestehe, daß mir der Verstand dabei ausgeht.

5) Otto hält die Recension des Exodus für die authentische, d. h. für diejenige, welche vom Finger Gottes selbst auf die steinernen Tafeln verzeichnet worden ist, und auf sie hat er seine ganze Gliederung des Dekalogs aufgebaut, aus ihr insonderheit den von ihm geltend gemachten Unterschied des 9. u. 10. Gebotes entwickelt. Man sollte nun meinen, daß er dabei mit der Recension des Deuteronomiums um so entschiedener werde haben brechen müssen, je schärfer er auf Grund der Reihenfolge im Exodus das 9. Gebot vom 10. trennt und abgrenzt, je ausdrücklicher er Haus und Weib einander gegenüberstellt, und das Weib einem ganz andern, logisch und sachlich völlig verschiedenen Lebensgebiete anweist, man sollte meinen, auch er werde sich genöthigt gesehen haben, ebenfalls eine Textescorruption, eine irgendwie und irgendwann eingeschlichene Umstellung der Worte Haus und Weib, aber nicht im Exodus, sondern im Deuteronomium, anzunehmen. Aber nein, von dieser ultima ratio (und darin hat er gewiß vollkommen Recht) will er nur Gebrauch gemacht wissen, wenn alle Hoffnung aufgegeben werden müsse, daß sich der Widerspruch von innen heraus heben ließe. Und diese Hoffnung hat er nicht aufgegeben, sie hat sich ihm vielmehr zu der festen Ueberzeugung, einen andern Ausweg gefunden zu haben, verdichtet. Aber ich befürchte, daß er dabei noch über die ultima ratio hinausgegangen ist, daß er nicht diesseits, sondern jenseits der ultima ratio seinen Ausweg gefunden hat. Das 9. Gebot soll eigent-

lich und ursprünglich gelautet haben: „Daß dich nicht gelüsten deines Nächsten Hauses;“ und das Haus soll hier das Institut bezeichnen, mittelst dessen Gott das Leben des Nächsten, sein Fleisch und Blut, fortsetzt, also das Gebiet seiner Vaterschaft umgrenzen und sicher stellen, — das Weib dagegen in ein ganz anderes, völlig verschiedenes Gebiet fallen, nämlich in das der Herrschaft, des Wirkungskreises, des Antheils an der Weltherrschaft, und als dahin gehörig neben Knecht, Magd, Ochs, Esel und Allem, was der Nächste hat, Objekt des 10. Gebotes bilden. Aber nichts desto weniger soll auch, ohne irgend eine Alteration des Sinnes, ohne irgend eine Verschiebung des logischen Gefüges und der sachlichen Gliederung das 9. Gebot lauten können: „Daß dich nicht gelüsten deines Nächsten Weibes“ und damit gleichfalls nichts Anderes gemeint sein, als das Institut, mittelst dessen Gott das Leben des Nächsten, sein Fleisch und Blut fortsetzt, und nun vice versa das Haus, wie früher das Weib, neben Acker, Knecht, Magd, Ochs, Esel und Allem, was der Nächste besitzt, in das 10. Gebot, d. h. in das Gebot anderweitigen Lebens, über welches Gott den Nächsten zum Herrn gesetzt hat, in das Gebiet seines Wirkungskreises, seines Antheils an der Weltherrschaft eingegliedert werden können! Und wie rechtfertigt der Verfasser dieses, — ich möchte fast sagen — exegetische Kunststück? Er beruft sich darauf, daß das Haus im Sprachgebrauche eine doppelte Bedeutung habe, einmal bezeichne es die Wohnung, in der eine Familie wohnt, und dann auch metaphorisch die Familie, die darinnen wohnt; in jenem Sinne habe es der Deuteronomist genommen und es darum dem 10. Gebote eingereiht, in diesem Sinne aber sei es im Exodus gemeint, und bilde darum dort das 9. Gebot. Eben so komme in der hebräischen Anschauung dem Weibe eine doppelte Stellung zu, nämlich die der Gattin, nach welcher es des Mannes Eigenthum sei, und die der Mutter, nach welcher es das Haus baue und darum auch für das Haus gesetzt wer-

den könne; nach jener habe der Exodus es aufgefaßt, und es darum in das 10. Gebot gestellt, nach dieser der Deuteronomist, und es deshalb dem 9. Gebote zugewiesen. Aber auf diese Weise wird die Sprache zu einer wächsernen Nase gemacht, die ein Jeder sich zurecht drehen kann, wie es ihm beliebt. Allerdings hat das Wort „Haus" jene Doppelbedeutung, allerdings das Weib jene Doppelstellung. Aber spricht der Redende, und schreibt der Schreibende, um verstanden zu werden, so muß er auch bei doppelsinnigen Wörtern und Begriffen so reden und schreiben, daß der Hörer oder Leser es sogleich herausfühlt, welche von den beiden möglichen Bedeutungen gemeint ist. Daß das Haus im Deuteronomium in dem Sinne des Wohnhauses gemeint ist, ergiebt sich aus der Coordination mit Acker, Knecht, Magd, Ochs, Esel u. s. Im Exodus aber, wo das Haus vereinzelt steht, fehlt dies Kriterium. Gesetzt nun, es wäre auch kein anderes Kriterium für die Entscheidung zwischen den beiden möglichen Bedeutungen in den Worten dieses Gebotes da, so müßte, ohne alle Frage, die eigentliche Bedeutung des Ausdrucks, als die erste und nächste bevorzugt werden. Aber ein solches Kriterium ist dennoch da. Es liegt in dem Worte „Begehren" oder „Gelüsten", und wie dies nur auf das Wohnhaus und nicht auf die Familie (Nachkommenschaft) paßt, ist schon oben bemerkt worden. Dasselbe gilt von dem Worte „Weib." Ist ganz einfach und ohne weitere Nomirung des Begriffs von dem Gelüsten nach einem Weibe die Rede, so kann damit nur gemeint sein das Begehren des Weibes, qua Weib, d. h. nach seiner geschlechtlichen Seite, die Gegenstand des Begehrens für den fremden Mann ist, nicht nach seiner Mutterstellung, die für ihn gar nicht Gegenstand des Begehrens sein kann. So nur und nicht anders kann und wird Jedermann, der nicht eine im Voraus fertige Meinung, es koste, was es wolle, hineinzudeuten nöthig hat, das hier verbotene Gelüsten nach dem Weibe des Nächsten verstehen. Otto sagt: „Es liegt auf der Hand,

daß der Deuteronomiſt nicht mit buchſtäblicher Genauigkeit, ſondern mit Sinn und Verſtand das Gebot hat wiedergeben wollen.“ Gewiß! Aber eben deshalb muß ich Otto's Erklärung des Problems weit von mir weiſen. Wenn der Deuteronomiſt ſtatt „Laß dich nicht gelüſten“ ſagt: „Du ſollſt nicht begehren“, wenn er ferner den Objecten des verbotenen Begehrens noch den Acker hinzufügt, von dem der Exodiſt nichts weiß, ſo iſt dabei nicht ein abſonderlicher Sinn und Verſtand und nicht eine beſondere, bewußte Art zu ſuchen, ſondern es iſt mir ein Beweis, daß es ihm nicht um den Buchſtaben, ſondern um die Sache zu thun iſt; wenn er aber aus dem 9. Gebote das Haus herausnimmt und es ins 10. ſetzt, und dagegen aus dem 10. das Weib herausnimmt und daraus das 9. Gebot bildet, ſo kann dies nicht ohne Abſicht bewußter Alteration geſchehen ſein. Und welchen vernünftigen Zweck, welches Intereſſe konnte er dabei gehabt haben? Doch nicht zu zeigen, wie die Sprache geſtatte, die Sache auch auf den Kopf zu ſtellen, indem dann der Kopf die Bedeutung der Füße und die Füße die Geltung des Kopfes erhielten? Wenn aber das nicht, welches iſt dann der „Sinn und Verſtand,“ mit dem er geändert haben ſollt? Sinn und Verſtand wäre in ſeiner Aenderung nur etwa dann zu erkennen, wenn er die Stellung des Hauſes im 9. und die des Weibes im 10. für falſch und irrig, nicht aber wenn er ſie für richtig und normal gehalten hätte, — und unbedenklich, unwichtig und unweſentlich wäre ſie nur, wenn ſie ſich auf eine Umſtellung der Objecte in einem und demſelben Gebote beſchränkte, nicht aber wenn ſie eine Verſetzung aus dem einen Gebote in das andre war. Es muß alſo dabei bleiben: Entweder bildet das verbotene Begehren nur ein einziges Gebot, und der Idolbienſt muß dann von der Abgötterei losgeriſſen und einem beſondern ſelbſtändigen Gebote angewieſen werden, oder aber, — wenn dies aus vielen und gewichtigen Gründen unzuläſſig iſt, — es muß die Recenſion des Deuteronomiſten als die richtige anerkannt werden, weil dieſe

allein eine klare, natürliche, angemessene und mit der Gesammtgliederung des Dekalogs harmonirende Gliederung der Objecte sündlichen Begehrens in zwei Gebote zuläßt.

Aus dem Vorstehenden wird zur Genüge erhellen, daß auch Otto's neue Rechtfertigung und Begründung der katholisch-lutherischen Fassung des Dekalogs, in Betreff des 9. u. 10. Gebotes eine verfehlte ist, um nichts weniger willkührlich und bodenlos, als alle übrigen derartigen Versuche. Ja sie ist es sogar in noch höherm Maaße, indem sie nicht wie jene sich bloß auf eine Mißdeutung des Gliederungsprincips für das 9. u. 10. Gebot beschränkt, sondern um für diese eine Basis zu gewinnen, auch alle übrigen Gebote in diese Mißdeutung mit hineinzieht. Wir bedauern es sehr, diesen scharfen Tadel über das mehrfach treffliche Buch aussprechen zu müssen *), das im Uebrigen reich ist an treffenden geistvollen Gedanken, klaren und tiefen Einblicken, gründlichen und lehrreichen Erörterungen, und namentlich für die katechetische und homiletische Behandlung des Dekalogs viele treffliche und fruchtbare Andeutungen giebt. Wir müssen uns schließlich deshalb ausdrücklich dagegen verwahren, daß Jemand von unserm Urtheile über dessen logische Gliederung des Dekalogs aus Schlüsse auf den sonstigen Inhalt des Buches mache, wodurch demselben großes Unrecht geschähe. Wir sprechen vielmehr die Ueberzeugung aus, daß es Niemanden gereuen wird, dem Buche ein hingebendes, sorgsames Studium gewidmet zu haben.

So viel zur **Widerlegung**. Gehen wir nun zur **Vertheidigung** über. — Ein Hauptbedenken gegen meine Entwicklung, behauptet Otto, sei die Zugrundlegung des deuteronomischen Textes. Daß diese Entgegnung aus dem Munde

*) Insonderheit machen wir noch aufmerksam auf die dem Buche angehängte treffliche Abhandlung über die Todtentaufe in Korinth (1. Kor. 15, 29), in welcher, wie wir überzeugt sind, diese anderthalbtausendjährige Crux interpretum ihre endliche befriedigende Lösung gefunden hat.

eines Vertheidigers der reformirten Zählung an sich berechtigt und nicht ohne Gewicht ist, läßt sich nicht leugnen. Aber aus dem Munde eines Vertheidigers der lutherischen Zählung ist sie völlig unberechtigt und ohne alles Gewicht für die Bekämpfung meiner Auffassung; denn ein solcher widerlegt sich gleich selbst damit, indem er mich zu widerlegen meint, und öffnet, indem er meine Auffassung als unberechtigt aus der Festung hinaus wirft, dem unaufhaltsamen Eindringen der reformirten Auffassung Thür und Thor. Denn so lange und insofern dies Argument als beweiskräftig angesehen wird, ist die reformirte Zählung die unbedingt siegreiche und aller Widerstand gegen sie vergeblich und eitel. Nur bei ihr ist es irrelevant, was voran genannt wird, ob das Haus, ob das Weib; nur bei ihr kann also die Annahme bestehen, daß beide Texte, der im Exodus und der im Deuteronomium zumal uns in ihrer ursprünglichen Stellung der Worte vorliegen und beide sachlich dem Original auf den Gesetzestafeln entsprechen. Dagegen muß bei Anerkennung der lutherischen Zweitheilung der Verbote des Begehrens, mag man sich dieselben auch zurechtlegen, wie man will, jedenfalls eine spätere Textescorruption in der Stellung der Worte Weib und Haus angenommen werden. Ist aber eine solche Umstellung dieser beiden Worte, sei es im Versehen oder in bewußter Absicht, durch spätere Abschreiber erst in den Text gekommen, so kann dies eben so leicht im zweiten wie im fünften Buch Mosis geschehen sein, und die Stellung der Worte im Exodus verliert den Vorzug, der ihr bei der Anerkennung der Authentie beider Recensionen zugestanden werden kann. Die Annahme einer Textescorruption nur aus innern (aber zwingenden) Gründen ist allerdings eine „ultima ratio", aber doch immer noch eine ratio, während die gegentheilige Auffassung, von innern und äußern Gründen gedrückt, bei ihrer Flucht vor dieser ultima ratio bis jetzt noch immer in das jenseits derselben liegende Gebiet sich verirrt hat.

Weiter wird mir entgegengehalten: Wenn ich meine, es

läge in der Natur der Sache, daß nur Ehe und Eigenthum, nicht aber auch das Leben des Nächsten Gegenstand der ἐπιθυμία sein könne, um so die beschränkte Relation der ἐπιθυμία im 9. u. 10. Gebote begreiflich zu machen, so leuchte sofort ein, daß ich die von mir selbst gesetzten Bestimmungen: Leben, Ehe, Eigenthum, nicht die im Text geschriebenen: φονεύειν, μοιχεύειν, κλέπτειν auf die ἐπιθυμία bezogen habe; denn es sei gar nicht abzusehen, weshalb nur das μοιχεύειν und κλέπτειν Gegenstand der ἐπιθυμία sein solle, und nicht auch das φονεύειν, zumal Christus sicherlich in der Erklärung des 5. Gebotes das ὀργίζεσθαι als ἐπιθυμία φόνου deute. — Ich entgegne: Wäre wirklich unter den Verboten des Begehrens etwas nicht erwähnt, was noch als eine selbständige Kategorie des Begehrens angesehen werden könnte, so müßten wir uns doch damit zufrieden geben, daß und weil es nun eben einmal so ist; und dies um so mehr, als die Zehnzahl der Gebote nicht überschritten werden konnte und sollte. Es hätte also, um dem vermißten Gebote Raum zu gewähren, eins der vorhandenen Gebote exterminirt werden müssen, und da möchte wohl schwerlich eins aufzufinden sein, das minder wichtig und nothwendig gewesen wäre, als das vermißte. An sich will ich es ja nicht bestreiten, daß ein Verbot von Feindschaft, Zorn und Haß an diesem Platze angemessen gewesen wäre. Aber unter die gemeinsame Kategorie des Begehrens hätte dies doch auch dann füglich nicht gestellt werden können. Begehren heißt: Verlangen nach dem Besitz oder Genuß eines Dinges tragen, das mir versagt ist, und als Sünde gegen den Nächsten gefaßt, bezeichnet es das Verlangen, Wünschen und Streben, das zu besitzen oder sich selbst anzueignen, was dem Nächsten, nicht aber mir zu Gebote steht. Dieser Begriff paßt aber auf Das, φονεύειν τὸν πλησίον ebensowenig wie auf das Leben des Nächsten. Das Begehren kann überhaupt nicht auf die Handlung, durch die ich das Begehrte mir aneigne, sondern nur auf den Gegenstand, den ich begehre, bezogen wer-

ben. Der Dieb begehrt nicht das Stehlen, ſondern das fremde Eigenthum, der Ehebrecher nicht das abſtracte μοιχεύειν, ſondern den durch das μοιχεύειν zu erzielenden Wolluſtgenuß; ohne den Genuß würde dieſer nicht ehebrechen, ohne die Bereicherung jener nicht ſtehlen.

Ferner ſoll entſchieden gegen mich ſprechen, daß der Herr die Begierde nach des Nächſten Weib nicht als neuntes Gebot zähle, ſondern unter das ſechste ſubſumire. — Der Herr zählt die Begierde nach dem Weibe des Nächſten allerdings nicht als neuntes, aber auch nicht als ſechstes Gebot, denn er zählt gar nicht. Würde er aber gezählt haben, ſo würde er ohne Zweifel die Begierde nach dem Weibe des Nächſten wenigſtens nicht als ſechstes Gebot gezählt haben; denn daß Er die Worte: „Du ſollſt nicht begehren das Weib deines Nächſten" von der „Begierde nach dem Weibe des Nächſten" verſtanden haben werde, iſt ſo gewiß, als es gewiß iſt, daß der Herr Menſchenverſtand hatte. Der Herr ſubſumirt ferner auch nicht die Begierde nach dem Weibe des Nächſten unter das ſechste Gebot, ſondern er weiſt nach, daß die Wurzel der Thatſünde im Herzen liege und daß die Herzensſünde vor Gott nicht minder verdammlich ſei als die Thatſünde, daß das 6. u. 9. Gebot in ihrem tiefſten Grunde zuſammenfallen. Daraus aber, daß der Herr beides unter einen Geſichtspunct ſtellt, und die gemeinſame Wurzel aufweiſt, folgt noch nicht, daß er beides auch als ein und daſſelbe Gebot im Dekalog gezählt habe, — eben ſo wenig wie daraus, daß er alle Gebote auf die beiden „Liebe Gott über Alles und deinen Nächſten wie dich ſelbſt" zurückführt, folgt, daß er nicht zehn, ſondern nur zwei Gebote im Dekalog gezählt habe.

Otto ſagt S. 128: „Der Herr ſelbſt giebt eine ſehr beſtimmte Andeutung, wie Er die Schlußgebote verſtanden wiſſen will, nämlich nicht als Vorſchriften für die Innerlichkeit mit Ausſchluß des Werkes, ſondern mit Einſchluß deſſelben", und beruft ſich dabei auf Marc. 10, 19, wo der Herr nach Auf-

zählung der Verbote des Ehebrechens, Tödtens, Stehlens und Falschzeugnißredens noch hinzufügt μὴ ἐπιθυμήσεις. Ich gebe zu, daß die Beziehung des μὴ ἐπιθυμήσεις auf das 9. u. 10. Gebot nicht wohl bestritten werden kann, und somit die Beschränkung dieser Gebote auf eine absolute Innerlichkeit, die sich zu dem begehrten Gegenstande nicht auch in ein äußerliches Verhältniß zu setzen sucht, nicht im Sinne des Herrn gewesen sei. — Im Sinne des ἐπιθυμεῖν deutet auch Luther die Erklärung des 9. u. 10. Gebotes das Begehren. Und dazu war er nicht blos durch dies Wort des Herrn, sondern auch durch den Dekalog selbst schon berechtigt. Denn indem hier das Begehren durch seine Stellung in der zweiten Tafel als ein Frevel gegen den Nächsten erscheint, kann nicht ein bloß innerliches, verborgenes Begehren, von dem der Nächste gar nichts erfährt und merkt, also auch dadurch gar nicht berührt und beunruhigt wird, sondern es muß vielmehr zunächst und hauptsächlich ein aggressives oder doch wenigstens transeuntes Begehren gemeint sein, ein sichtliches Verlangen und Streben, sich in den Besitz des Begehrten zu setzen, das allerdings auch ehe und ohne daß es zur thatsächlichen Aneignung wird, den Nächsten zu stören und zu beunruhigen geeignet ist. Aber durch die Anerkennung dieses Verständnisses wird Otto's Sache um nichts besser, sondern nur schlimmer; und am allerschlimmsten stände es um dieselbe, wenn, wie er behauptet, das 9. u. 10. Gebot neben der That auch das Begehren, und umgekehrt das 9. u. 10. Gebot mit der Begierde auch das Werk einschlössen. Denn bei der Identität der Objecte dieser beiden Gebotspaare würden dann auch sie selbst als völlig identisch zusammenfallen, und entweder das eine oder das andere völlig überflüssig sein. Daß aber die beiderseitigen Objecte verschieden seien, daß das Begehren des Weibes des Nächsten etwas ganz Anderes sei, als die Begierde nach des Nächsten Eigenthum, das wird Niemand, der unbefangen den Text ansieht, sich ein[illegible]

Endlich erklärt Otto meine Gliederung des Dekalogs für verwerflich wegen ihrer vermeintlichen logischen Mängel, in dem nicht nachgewiesen sei: 1) „weshalb das vierte Gebot Uebergangsgebot sein.“ Allein der geehrte Leser wolle nur einen Blick auf das in meinem Buche l. c. sub lit. i Gesagte werfen, und ich glaube, er wird mir zugeben, daß sich darnach hinlänglich ergiebt, warum ich das vierte Gebot als Uebergangsgebot bezeichnet habe. 2) „Weil nicht nachgewiesen sei, warum drei Gebote gesetzt werden wider den Thatfrevel und nur eins wider die Kränkung des Nächsten durch Worte und zwei wider das sündliche Begehren.“ Mit viel größerem Rechte aber läßt sich durch diese Argumentationsweise Ottos eigene „Logik des Dekalogs“ als unlogisch nachweisen. Denn gibt es drei „Grundlagen des menschlichen Daseins“, die so wesentlich von einander unterschieden, so scharf in sich begrenzt und so allumfassend sind, daß ihrer weder mehr noch weniger aufgestellt werden können, so wird man auch erwarten müssen, daß den „Mitteln“, durch welche diese Lebensbasen erhalten, entfaltet und ihrem Ziele zugeführt werden, ebenfalls drei seien, während Otto ihrer nicht mehr als zwei aufzutreiben vermag, — dann wird man ferner und mit noch viel größerem Rechte fordern müssen, daß der „Zweck“ des menschlichen Daseins, denen jene fundamental verschiedenen Lebensgrundlagen zustreben, eben so viele seien, wie diese Grundlagen selbst, während Otto ihrer wiederum nur zwei aufzuweisen weiß. Ich befürchte, daß die Rechtfertigung dieses Mangels an Symmetrie im logischen Gefüge mir schwerer fallen wird, als mir die Rechtfertigung der an meiner Auffassung gerügten Incongruenzen. Meine Vertheidigung lautet dahin: Der Dekalog enthält drei Gebote wider den Thatfrevel, weil es nicht mehr und nicht weniger als drei wesentlich, deutlich und scharf geschiedene Gebiete des sittlichen Verhaltens zum Nächsten giebt, die dem Thatfrevel ausgesetzt sind, nämlich Leben, Ehe, Eigenthum. Er enthält ferner nur ein Gebot wider die Kränkung

des Nächsten durch Worte, weil es nur ein Gebiet des sittlichen Verhaltens zum Nächsten giebt, das der Verletzung durch Worte ausgesetzt ist, nämlich das Gebiet der Ehre oder des guten Namens. Und endlich enthält der Dekalog zwei Gebote, wo der das sündliche Begehren, weil es nur zwei Gebiete des sittlichen Verhaltens zum Nächsten giebt, die dem Verlangen nach unrechtmäßiger Aneignung ausgesetzt sind, nämlich die Rechte des Gatten und die Rechte des Herrn (des Besitzers). Endlich 3) „weil nicht nachgewiesen sei, weshalb in den Geboten fünf bis zehn die umgekehrte Ordnung erscheine.“ Aber ist denn solch ein Nachweis unerläßlich nöthig? oder ist das schon an sich unlogisch, wenn dieselben Kategorien in der Anwendung auf das eine Objekt in aufsteigender, und in der Anwendung auf ein zweites in absteigender Linie vorgeführt werden? Ich glaube mit Nein antworten zu dürfen. Man scheint übrigens den Grund darin zu liegen, daß auf beiden Tafeln die schwersten Sünden voran gestellt werden sollten. Dies bedingte dort die Eröffnung der Reihe mit dem Begehrungs-, hier mit dem Thatfrevel.

III.

Zur Reform der Kirchenverfassung. *)

Wenn unsere Ueberschrift etwas nach dem Jahre 1848 schmeckt, da alle Welt guten Rath wußte, wie die Verfassung des Staates und der Kirche eigentlich sein müßte, da jeder unserer Volkstribunen einen Verfassungsentwurf in der Tasche

*) Der Verfasser dieses Aufsatzes spricht uns brieflich aus, wie, sich bewußt, die von ihm angeregte Frage durch seinen Beitrag nicht gelöst zu haben, er vielmehr nur eine eingehende Erörterung zu veranlassen beabsichtige. Da hierzu seine Ausführung ohne Zweifel vorzüglich geeignet, die wichtige Frage aber, um die es sich handelt, für uns eine offne ist; so haben wir zur Mittheilung des Aufsatzes, den wir sonst nicht vertreten, uns gern entschlossen. — Daß der Verfasser die Besprechung der Confisto-

hatte und bereit war, uns damit zu beglücken; so wolle man nicht erschrecken. Schild- und Wappenzeichen dieser Zeitschrift decken wohl von vornherein den Einsender dieses genügend gegen den Vorwurf, daß er achtundvierziger Gedanken und Pläne aufwärmen wolle. — Die Wünsche und Pläne jener Zeit sind einem Lutheraner recht gründlich zuwider. Keine der Kirchen, in welche leider die eine heilige katholische Kirche zersplittert ist, kann so wenig mit der Revolution und Demokratie sympathisiren, wie die lutherische. Ihr innerstes Wesen widerstreitet dem demokratischen und revolutionären Geiste, so wenig auch viele unserer Staatsmänner das einsehen wollen. Die Geschichte lehrt es, wie die römische Kirche sich verträgt mit der Demokratie und dabei ihre Rechnung sogar herrlich findet; die reform. Kirche hat ohnehin von Haus aus einen demokratischen Zug. Die luth. Kirche ist recht eigentlich gesund monarchisch und conservativ. Ihr conservatives Wesen zeigt sich auch in ihrer Entstehung. Es bleibt dabei immer ein großer Schaden, daß die Väter unserer Kirche in der Hitze des Streites und der Anfechtung die gesunden, conservativen Gedanken nicht immer ins Leben führen konnten. Insbesondere ist die Kirchenverfassung entschieden zu wenig beachtet worden, oder vielmehr über dem nöthigsten Ringen nach der reinen Lehre und unter dem hierdurch ausbrechenden Weltbrande blieb nicht Zeit und Sammlung genug, um auch diese Seite des kirchlichen Lebens auszubilden und auf den alten heiligen Gründen recht zu gestalten.

Es ist nicht genug zu beklagen, daß es so gekommen ist, daß unsere Kirche dahin gedrängt worden ist, die Wichtigkeit der Kirchenverfassung etwas zu übersehen. Es soll hier nicht

rien den modernen bureaukratisch konstitutionellen Staat mit seinem die Kirche untergrabenden Einflusse und die diesem Staate eingegliederten und nach seinen Principien construirten Consistorialbehörden vor Augen hat, sowie andrerseits, daß unter dem von ihm empfohlenen „bischöflichen" Regimente er nichts als eine Kirchenleitung durch Superintendenten nach dem Muster der althessischen Kirchenordnung versteht, wolle der Leser nicht übersehen. Die Redaction.

unſere Aufgabe ſein, genauer zu erörtern, wie es gekommen iſt, daß man an der Ausbildung einer geordneten Verfaſſung verhindert wurde, wie äußere Verhältniſſe und perſönliche Anſchauungen zu einem ſo betrübenden Reſultate zuſammenwirkten; wir begnügen uns damit, das Factum feſtzuſtellen: es iſt ein tiefer und beweinenswerther Schaden, daß unſere luth. Kirche ſich keine ihrem Weſen adäquate Verfaſſung gebildet hat.

Wir verkennen nicht die enge Verbindung, in welcher Staat und Kirche ſtehen; wir halten es für einen beſonderen Segen der Reformation, daß ſie die Obrigkeit wieder als eine Gottesordnung zu ſelbſtändigen Ehren gebracht und die weltlichen Anmaßungen Roms, zurückgewieſen hat, — aber wir müſſen hervorheben, daß ein Eingreifen der Kirche ins weltliche Regiment doch lange nicht ſo bedenklich iſt, als ein Eingreifen der weltlichen Obrigkeit in die innerſten Heiligthümer der Kirche. „Gebet dem Kaiſer, was des Kaiſers und Gott, was Gottes iſt", — und: „Mein Reich iſt nicht von dieſer Welt"; — dieſe Worte des Herrn dünken uns auch hier die rechte Entſcheidung zu geben. — Iſt es der Fehler des römiſchen Princips, daß es geiſtliche und weltliche Gewalt vermengt, indem der Papſt, ſich mit dem Hirtenſtab nicht begnügend, nach dem Schwert und Scepter greift: ſo müſſen wir es als einen Jammer unſerer geſchichtlichen Entwickelung betrachten, daß bei uns Aehnliches geſchehen iſt, indem die weltliche Macht den Hirtenſtab ergriffen hat. Wir geben es gerne zu, daß es aus Noth geſchehen iſt in ſchweren Zeiten; wir verkennen auch nicht den Segen, den die Kirche gar oft von Seiten ihrer weltlichen Regierer empfangen hat, aber trotzdem können wir dieſe Entwickelung nicht eine geſunde und richtige nennen und wir freuen uns, daß bei uns der Fehler nicht im Principe liegt, ſondern in der Entwickelung. Es iſt bei uns eben darum eine Abhülfe möglich, während Rom durch das falſche Princip mit Nothwendigkeit auf falſche Bahnen ge-

drängt wird, ſo ſchlau es auch der Zeit Rechnung tragen und ſeine Gedanken, Wünſche und Pläne oftmals verbergen und bis auf beſſere Zeiten verſchieben mag.

Es iſt eine Abhülfe möglich — und, ſo ſagen wir getroſt weiter, ſie iſt auch nöthig. Weder Staat noch Kirche haben von ſolch unnatürlicher Verbindung Segen. Der Menſch ſoll nicht ſcheiden, was Gott zuſammengefügt hat, aber auch nicht zuſammenfügen, was Gott geſchieden hat. Vor Zeiten war das Verhältniß lange nicht ſo unnatürlich, wie es jetzt iſt; darum haben unſre Väter den Mißſtand nicht ſo empfinden können, wie wir. Damals war unſer Volk noch nicht mit der conſtitutionellen Verfaſſung heimgeſucht. In einer geſunden vollen Monarchie mit alt-ſtändiſchen Ordnungen und hiſtoriſch gewordenen Organiſationen, bei deren Bildung die Kirche den allerbedeutendſten Einfluß übte, in einem Staate, der nicht allein auf chriſtlicher, ſondern auf beſtimmt confeſſioneller Grundlage ruhte, in dem, wie es z. B. in Heſſen war, alle Beamte, auch die weltlichen, eidlich auf die ſymboliſchen Bücher verpflichtet wurden, in einem ſolchen Staate läßt ſich das weltliche Regiment über die Kirche immer noch eher denken, als in einem modernen Staate. Seitdem wir von Frankreich her das conſtitutionelle Syſtem, das Syſtem der latenten Demokratie, überkommen haben, iſt der wahrhaft abnorme Zuſtand eingetreten, daß ein conſtitutionelles Miniſterium, welches mehr oder weniger von den ohne alle Rückſicht auf das Bekenntniß gewählten Ständen abhängig iſt, die möglicher Weiſe aus Katholiken, Deutſchkatholiken, Atheiſten, Pantheiſten u. ſ. f. beſtehen können, im Namen des Landesherrn die oberſte Kirchengewalt über die lutheriſche Kirche übt. Hierdurch iſt zugleich den Landſtänden ein ungebührlicher Einfluß auf die Kirche gegeben, und was Landſtände in kirchlicher Beziehung ſein können, das braucht nicht weiter ausgeführt zu werden. Es war von Anfang an eine Abnormität, daß geiſtliche Gewalt von weltlichen Herren geübt wurde, unter unſern Verhält-

niſſen tritt das aber immer deutlicher hervor und wird immer drückender empfunden. Die Haustafel Luthers ſchließt mit dem feinen Sprüchlein: „Ein jeder lerne ſeine Lection, ſo wird es gut im Hauſe ſtohn.“

Zur „Lection“ der weltlichen Herren und Stände gehört es aber ſicher nicht, die Kirche auch in ihren innerſten Angelegenheiten zu regieren und die Heerde Chriſti zu weiden. Der Herr hat nach der Schrift Apoſtel, Propheten, Evangeliſten, Hirten und Lehrer beſtellt zur Leitung und Erbauung ſeiner Kirche, und es thut in alle Ewigkeit nicht gut, des Herrn Befehl auch nur im Kleinſten zu vergeſſen oder zu ändern. Schrift und kirchliche Tradition wiſſen nichts von einer weltlichen Kirchenregierung, und daraus iſt klar, daß unſere Kirche principiell gar nicht für einen ſolchen Zuſtand ſein kann.

Die Kirchenleitung in der Hand eines treuen gottſeligen Fürſten mag noch ſo gut ſein, iſt das Princip falſch, ſo können alle noch ſo lieblichen und löblichen Ausnahmen uns die Sache nicht annehmbarer machen. Je treuer wir als gehorſame Unterthanen zu unſern Fürſten von Gottes Gnaden ſtehen, um ſo mehr müſſen wir wünſchen, daß in die rechten Bahnen gelenkt werde, was früher verſehen worden iſt. Unter einer principiell falſchen Stellung leidet der Beſte Noth.

Die natürliche Conſequenz der weltlichen Kirchenregierung iſt eine Verweltlichung der Kirche, während umgekehrt die Kirche mit ihrem geiſtlichen Salze die Welt durchdringen ſollte. Unſer Kirchenweſen iſt naturgemäß mit dem Staate in den Jammer der Bureaukratie gerathen und auch geiſtliche Regierer können ſich mit dem beſten Willen dem kalten Hauche der Bureaukratie nicht entziehen. So lange die Kirche ſo ganz in den Staat eingefügt bleibt ohne Selbſtändigkeit, ſo lange ſie nur als ein Rad in der großen Staatsmaſchine betrachtet wird, kann es auch nicht anders ſein. Wir halten den Geiſt der Bureaukratie für höchſt verderblich im Gebiete des Staates,

für die Kirche aber iſt er ein wahrer Todeshauch, — eines Beweiſes bedarf dieſe Behauptung leider nicht.

Von vielen Seelen wird dieſe traurige Lage unſerer Kirche lebendig empfunden und es liegt hierin einer der weſentlichſten Gründe, den uns Abgefallene und Sectirer aller Art entgegenhalten, um ihren Austritt aus den luth. Landeskirchen zu rechtfertigen. Gar mancher ernſte Chriſtenmenſch iſt im Jammer über dieſe Verweltlichung unſerer Kirche nach Rom geführt worden, und die Baptiſten und Methodiſten gewinnen beſonders darum ſo reiche Beute, weil viele Erweckte Anſtoß nehmen an unſern landeskirchlichen Zuſtänden. Wir beklagen die Ungeduld und Eigenwilligkeit dieſer Leute, die nicht abwarten können, bis der Herr ſeiner Kirche hilft, die in unhiſtoriſcher Haſt etwas machen wollen, — aber dieſe Erſcheinungen ſollten uns doch auch die Augen öffnen für wirkliche Schäden und Nothſtände. Man wird vielleicht ſagen, daß wir zu ſchwarz ſehen, wenn wir behaupten, unſere Landeskirchen gehen dem Verfall und der völligen Ausdorrung entgegen, wenn nicht Hülfe geſchafft wird. Aber man laſſe ſich nur nicht täuſchen durch das neu erwachte Leben. Wir ſtehen erſt im Stadium der Erweckung; wenn das neue Leben die rechte von dem Herrn ſelbſt geordnete Leitung nicht findet, muß es entweder auf Abwege gerathen oder wieder verkommen. Die Erkenntniß dieſer Wahrheit iſt auch Vielen gegeben und mit großer Freude müſſen wir die Anfänge richtiger Geſtaltung in Preußen, Baiern und in dem Vaterland dieſer Zeitſchrift begrüßen. Man verſucht es, das Regiment der Kirche mehr und mehr in die rechten Hände zu legen und wir können nur wünſchen, daß man in allen Landeskirchen damit einen ehrlichen Anfang machen wollte. Ein plötzliches Abthun des alten Syſtems iſt weder weiſe noch thunlich. Man ändert alte Anſchauungen und Gedanken nicht mit einem Male durch Reſcripte, und Verbindungen, die Jahrhunderte alt ſind, löſt man nicht in einem Tage mit wenigen Federſtrichen auf. Ein plötzliches

gewaltſames Scheiden und Aendern iſt revolutionär, danach zu ſchreien ziemt den Männern von Anno 1848. Wir möchten eine echt geiſtliche Ueberleitung. Nicht eine mechaniſche Auseinanderſetzung, ſondern eine organiſche Entwicklung erſtreben wir. Es entſpricht dem hiſtoriſchen und conſervativen Charakter der luth. Kirche nicht, mit einem Male zu brechen mit der ganze Jahrhunderte alten Entwicklung, ſo wenig wir dieſe auch billigen können; vielmehr iſt das die Weiſe und der Geiſt unſerer Kirche, mit ſchonender Hand und mildem Urtheil dem unter Gottes Zulaſſung gewordenen Bau nahe zu treten und alle falſchen Anbauten und Zuthaten der vergangenen Zeit ſachte, aber völlig abzuthun. Wir müſſen im Voraus genau wiſſen, was da werden ſoll, aber in aller Geduld dieſem Ziele nachtrachten und nicht gewaltſam brechen mit der Vergangenheit. — Soll es anders und wirklich beſſer werden, ſo dünkt es uns nothwendig, drei Haupt-Geſichtspunkte als die eigentlich leitenden feſtzuhalten. Vor Allem: nicht von unten, ſondern von oben muß die Hülfe kommen. Nicht allein die Demokratie und der Liberalismus, ſondern auch ſonſt recht wohlgeſinnte Leute ſtellen es als ein Axiom auf, daß unſerer Kirche von unten durch die Gemeinden, Presbyterien und Synoden geholfen werden müſſe. Wir können hierin nur eine beklagenswerthe Verblendung erkennen, ein vielfach unbewußtes Erkranktſein an den falſchen Ideen unſers Jahrhunderts. Es iſt Modeſache von Presbyterial- und Synodal-Verfaſſung zu reden, von Repräſentation der Gemeinde, und von dem ganzen weitläufigen Apparate einer conſtitutionellen Kirchenverfaſſung mit Urwahlen, Synoden, parlamentariſchen Debatten, Abſtimmungen und dergleichen das Heil der Kirche zu erwarten. Man verarge es nur nicht, wenn wir uns der Mühe überheben, die Verkehrtheit all dieſer Dinge hier zu beweiſen. Solche Mode-Anſchauungen verſchwinden, ohne daß man viel dawider redet; ſie ſind wie die Kinderkrankheiten, denen man ihren Verlauf laſſen muß. Schrift und Geſchichte

wiſſen von all dieſen Dingen im Sinne unſerer Zeit nichts. Von oben kommt der Segen und der Herr hat heute noch die alte Weiſe, daß er ſich von den landläufigen Ideen des 19. Jahrhunderts nicht anſtecken, noch in ſeinen Gedanken irre machen läßt. Darum erwarten wir, da es einmal nicht zu beſtreiten iſt, daß unſere Fürſten hiſtoriſch einen großen Theil der Epiſkopalrechte überkommen haben, auch nur von ihnen und durch ihre von Gott ihnen wenigſtens zulaſſungsweiſe anvertraute Kirchengewalt Heil und Segen, Ordnung und Ueberleitung zu richtigeren Verhältniſſen. Und zwar, dies iſt der zweite Punkt, den wir recht hervorheben müſſen, kann der Kirche nie und nimmer durch Reſcripte und Verordnungen, und wären es die beſten, geholfen werden, ſondern **Männer** thun uns Noth, Männer voll des heiligen Geiſtes, angethan mit Kraft vom Herrn, apoſtoliſche Leute. Die falſchen Wege der irvingianiſchen Secte zeigten uns ein vorhandenes Gefühl, ein nicht zu verkennendes Bedürfniß. Alle Ausſchreitungen der Secten können uns auf die Schäden unſeres kirchlichen Lebens hinweiſen, und das iſt ihr Segen, wir möchten ſagen ihre Beſtimmung. Männer hat der Herr Jeſus gewählt und geſendet, und nicht Reſcripte. Die Amtsfrage, die jetzt allerwärts die Herzen und Köpfe beſchäftigt, berührt den rechten Lebenspunkt der Kirche. Von einzelnen Perſonen iſt je und je Segen ausgegangen in der Kirche Gottes, wie alles Segens Quell und Urſprung die Perſon Deſſen iſt, der als wahrhaftiger Gott und Menſch ſich dahingegeben hat für und an die ſündige Welt. Nicht die Maſſe, ſondern der einzelne Mann kann leiten und Segen vermitteln. Auch von Collegien, die nach immerhin dem Zufall unterworfenen Majoritäten entſcheiden, erwarten wir nicht Abhülfe. Wo ſolche Collegien Segen ſtiften, — und wir würden ja der Wahrheit widerſtreben, wenn wir nicht anerkennen wollten, daß dies vielfach geſchehen iſt und noch vielfach geſchieht, — da iſt es gewiß allezeit doch nur die hervor-

ragende Persönlichkeit eines Mannes oder etlicher Männer, welche maaßgebend war. — Wenn wir also ganz einfach und ehrlich sagen wollen, wie wir uns die Sache denken, so würden wir den Tag mit Freude begrüßen, an dem unsere Fürsten die schwere Bürde ihrer Episkopalrechte nicht mit einem Male abwerfen, sondern zunächst einem tüchtigen, mit Geist und Kraft von oben ausgerüsteten Manne oder etlichen Männern übertragen würden. Wir meinen, daß wir ja nicht mißverstanden werden, die Fürsten sollten die Kirchengewalt statt durch ein weltliches, constitutionelles Ministerium, durch ordinirte, mit dem Charisma der Kirchenleitung wohl begabte Männer ausüben lassen, die nicht unter dem Ministerium ständen und mit den Kammern gar nichts zu schaffen hätten, sondern die einfach nach dem Bekenntniß und der Kirchenordnung im Auftrage des Landesherrn die Kirche leiteten und regierten.

Ordnungen der Art können aber nicht willkürlich gemacht werden. Es gilt hierbei in aller Treue und Einfalt sich *an die Geschichte anzulehnen und nur auf altem historischen Grunde zu bauen. Dies ist der dritte Gesichtspunkt*, den wir recht hervorheben müssen. In der Kirche Gottes darf Nichts eigenwillig gemacht werden, auch die Verfassung nicht. Wer in der Geschichte das Walten des Geistes schaut, der wird dort Belehrung und Anknüpfung suchen und finden.

So gilt es also zu beten, daß der Herr, der der Menschen Herzen lenkt wie Wasserbäche, die Herzen unserer Fürsten dazu bewege, daß sie ihre historisch überkommenen Episkopalrechte durch die rechten Leute, d. h. durch ordinirte Männer apostolischen Geistes ausüben lassen, — nur so wird, das sei im Vorbeigehen bemerkt, — die luth. Kirche im Stande sein, neben der freigegebenen und neuerstarkten römischen Kirche sich zu behaupten, — nur so wird dem Jammer bureaukratisch-mechanischer Kirchenregierung gesteuert und die Landeskirche vor dem Zerfall und der Verödung bewahrt. —

Wo aber werden wir die rechten Männer mit biſchöflicher Gabe hernehmen? Verhehlen wir es uns nicht, das iſt die größte Sorge und Noth, denn an Männern im vollen Sinne des Wortes ſind wir in unſerer Kirche nicht reich. Die Verhältniſſe und das kirchliche Leben unſerer Zeit ſind gar nicht geeignet geweſen, ganze Männer zu bilden. Man kann die rechten Biſchöfe, daß wir's nur in ein kurzes Wort faſſen, was uns Noth thut, nicht ſo machen durch Decret und Siegel. Wir müſſen uns hier an Den wenden, der ſeiner Kirche das Amt geſchenkt, — er wird auch die rechten Perſonen dazu geben. Nur will Alles ſeine Weile haben. Ueber Nacht wachſen die Eichen nicht in die Höhe. Wenn auch im Anfang Vieles noch ſchwach und lahm bleibt, wenn auch mancher Fehlgriff gethan wird, — das Kind wird nach und nach ſchon erſtarken und laufen lernen. Haben wir nur erſt wieder eine freiere Kirche, ſo werden die rechten Männer zur Leitung derſelben ſchon nach und nach heranwachſen und in der geſunden Luft erſtarken. Für einen beſonderen Segen würden wir es halten, wenn auch Männer aus höheren Lebenskreiſen dem Kirchendienſte ſich widmeten; es würden uns dadurch gerade die rechten Leute zugeführt, die durch Geburt, Erziehung und Lebensſtellung begünſtigt, viel eher die zur Kirchenleitung nöthigen Gaben entwickeln können, als Leute, die nie auf den Höhen geſtanden. Man denke an die edlen Kräfte, die auf dieſe Weiſe der römiſchen Kirche zufließen.

Glücklicher Weiſe fehlt es uns auch nicht an hiſtoriſchen Anknüpfungspunkten. Ganz beſonders möchten wir hier auf die alten Grundlagen der heſſiſchen Kirche hinweiſen, die freilich in ihrer Heimath ſelbſt lange vergeſſen und verſchüttet ſind. Wir glauben den Leſern dieſer Zeitſchrift und ſomit der Kirche einen Dienſt zu erweiſen, wenn wir jene alten Gründe einer geſunden Kirchenverfaſſung mittheilen, welche die älteſte heſſ. Kirchen-Ordnung von 1566 enthält. Es iſt dies wohl darum noch von beſonderem Intereſſe, weil Vilmar

während seiner Thätigkeit im kurhessischen Kirchenregimente einen nicht genugsam gewürdigten Versuch gemacht hat, die alte Ordnung wieder ins Leben zu rufen. Leider hat diese Einrichtung nur sehr kurz bestanden und ist mit Vilmars Rücktritt wieder aufgehoben worden. Auch ihre erste Blüthezeit war eine sehr kurze. Die erste hess. Kirchenordnung von 1566 ist ein äußerst interessantes Werk, das durch eine von Th. Haber veranstaltete neue Ausgabe (Frankfurt bei H. L. Brömmer) allgemein zugänglich geworden ist und alle Beachtung verdient. Der alte Flacius sagt von dieser Kirchenordnung, nach dem Urtheil einiger seiner Zeitgenossen sei dieselbe eine Agende „in welcher sorgfältiger, als in irgend einer andern der alte Ursprung und die Zeugnisse für die Ceremonien, Gebräuche und Handlungen nachgewiesen würden", und er selbst nennt sie einen „liber eruditissimus."

Wir geben hier einige Andeutungen und Auszüge aus dem ersten Theile, welcher von der Kirchenverfassung handelt. Wenn es uns auch hierbei zunächst darum zu thun ist, die bischöfliche Stellung der alten Superintendenten nachzuweisen und als ein Muster für unsere Tage hinzustellen, so wird es doch von Interesse sein, auch die unteren Ordnungen der Aemter, wie sie in der genannten Agende festgesetzt sind, kürzlich ins Auge zu fassen. Wir meinen, daß wir gar nichts Besseres thun könnten, als zu der Weisheit der Väter uns demüthig hinzuwenden, und das ge- und mehr noch eingebildete 19. Jahrhundert wird wohl thun, bei dem 16. in die Schule zu gehen.

Die ganze Kirchenordnung wird von den „Superintendenten der christlichen Kirche und Gemeine im Fürstenthum Hessen" mit einer überaus köstlichen Vorrede an die Pfarrherren eingeleitet. Es ist in dieser väterlichen, lehrhaftigen und einfältigen Anrede so viel Kraft, Salbung und Weisheit, daß man gerne einige Auszüge daraus lesen wird. Sie hebt so an: „Gnad und Fried von Gott unserm Vater

und dem Herrn Christo Jesu! — Der heil. Apostel Paulus, da er die Corinther, wie sie sich in gemeinen Versammlungen halten sollen, unterwiesen und von etlichen Stücken der Kirchenzucht, darinnen bei ihnen Unordnung eingerissen war, genugsamen Bericht gethan hatte, schließt die ganze Sache mit diesen Worten: *πάντα εὐσχημόνως καὶ κατὰ τάξιν γινέσθω*, lasset Alles ehrlich und ordentlich zugehen, und giebt also eine gemeine Regel, nach welcher alle Handlungen der äußerlichen Administration der Kirchen und des ganzen Amtes unsers Herrn Jesu Christi gerichtet und angestellt werden sollen. Er erfordert erstlich *εὐσχημοσύνη*, welches die Griechen mit einem andern Namen *τὸ πρέπον* und die Lateiner Decorum nennen, wird von etlichen Züchtigkeit, von etlichen Ehrbarkeit verdeutscht, und geschieht, wenn gute Achtung zugleich auf die Personen, so etwas thun und handeln, und auf die Sachen, welche gehandelt und verrichtet werden sollen, gegeben, und nachdem es beiden ziemet und wohl anstehet, Alles vorgenommen und vollbracht wird. Denn es will sich ja nicht gebühren, daß einem Jeglichen ohne Unterschied ein jegliches Werk und Amt befohlen und vertrauet werde und daß man zu allerlei Händeln gleiche Weise und Geberden gebrauchen wollte. Was einem alten betagten und verständigen Manne zugehöret, wird einem jungen Kinde oder sonst einem jungen unverständigen Menschen übel anstehen, so er sich dessen unternehmen wollte". — — — „Es würde sich übel reimen, daß man mit Reden, Singen, Geberden, allerlei Worten und Werken in der Kirche, da der Herr Christus und die heiligen Engel gegenwärtig sind, so frech und leichtfertig sich halten und stellen wollte, als wenn man irgend in einer Zeche, beim Tanz oder bei einem Affen- oder Fastnachtsspiel wäre ꝛc." — Nachdem nun auf 1. Kor. 11 u. 14 hingewiesen, führt die Vorrede auch das Exempel der Väter an und fährt also fort: „Der fromme und treue Bischof zu Mailand, Ambrosius, konnte nicht leiden, daß der Kaiser Theodosius, nachdem er öffentliche Buße gethan

hatte vor der Gemeine und itzund das Nachtmahl des Herrn genießen wollte, an dem Ort, welcher allein den Prieſtern und Kirchendienern deputirt und zugeeignet wäre, ſtehen bliebe; ſondern wie er nicht geſcheuet hat, ihn von der öffentlichen Verſammlung der Chriſten um ſeiner ärgerlichen Mißhandlungen willen auszuſchließen, alſo ließ er ihm auch kühnlich unterſagen, ihm als einer weltlichen Perſon wolle unter den Geiſtlichen zu ſtehen nicht gebühren. Purpura enim Imperatorem, inquit, non Sacerdotem facit.*) Der Kaiſer, wie er ihm in der andern billigen Kirchenſtraf und Züchtigung mit ſchuldiger Wehmüthigkeit und Ehrerbietung gegen das Amt des Herrn Jeſu Chriſti gefolget hatte, alſo gehorchte er ihm auch in dieſem Theil, wiewohl er zu Conſtantinopel unter den Clericis zu ſtehen gewohnt war, welches er dann nach dieſer Vermahnung auch hinfort unterließ. (Theodoret. lib. 5. cap. 18. Nicephorus lib. 12. cap. 41.) Damit zugleich der Biſchof, der ſolche Erinnerung thut, und der Kaiſer, der ſolcher Vermahnung folget, zu verſtehen geben, es ſolle in chriſtlichen Verſammlungen ein ſolch Decorum und Wohlſtand gehalten werden, daß auch ein jeder nach Gelegenheit ſeines Berufs und Amts, ſo er entweder im Kirchen- oder Weltregiment führet, ſeinen eignen gebührlichen Ort und Stand haben und behalten ſoll. Denn obwohl bei Gott, ſoviel unſere Seligkeit belanget, kein Anſehen der Perſon iſt, und im geiſtlichen Reich des Herrn Chriſti kein Jude und Grieche iſt, kein Knecht noch Freier, kein Mann noch Weib, ſondern wir ſind allzumal einer in Chriſto Jeſu, Gal. 3, — jedoch gefällt es Gott, daß in der äußerlichen Regierung und Gemeinſchaft der Kirche, gleich ſowohl als im weltlichen Regiment und Bewahrung ein Unterſchied zwiſchen den Perſonen ſei und gehalten werde, davon der Apoſtel auch etwas meldet, da er ſagt: Ich laſſe euch wiſſen, daß Chriſtus iſt eines jeglichen Mannes Haupt, der

*) In wenig Worten eine große Lehre für unſere und alle Zeit.

Mann aber ist des Weibes Haupt, Gott aber ist Christus Haupt. I. Cor. 11. Item es sind mancherlei Gaben ꝛc. I. Cor. 12, an welchem Ort das Gleichniß des Leibes und der Gliedmaßen am Menschen eingeführt und damit die Ungleichheit der Gaben und Aemter ganz frei und artig dargegeben und erklärt wird. Diesen Unterschied sollen wir erkennen und den Vorzug, damit Gott einen jeden begabt, einer dem andern gerne geben und gönnen. Einer komme dem andern mit Ehrerbietung zuvor Röm. 12; dergleichen auch was eines jeden Amt und Beruf sei und was sich an einem jeglichen Ort gebühren oder nicht gebühren will, bedenken und uns in allen Stücken, sonderlich aber wenn wir zum Gottesdienst in der Gemeine zusammenkommen, wie es einem jeden nach Gelegenheit seiner Person und Amts wohl ansteht, halten. Solches meint der heilige Paulus, da er will, es solle alles züchtiglich oder ehrlich zugehen." —

„Das andere Stück, so der Apostel zu guter Verwaltung des Kirchenamts nöthig achtet, ist Ordnung (τάξις) ꝛc." Nachdem die Nothwendigkeit und der Segen der Ordnung in lieblichster Weise in der Natur, an Sonne, Mond und Sternen, Jahres- und Tageszeiten, in dem Leben der Menschen, Thiere, Vögel, Fische u. s. f. wie auch in der Polizei und gemeinen bürgerlichen Regierung, in Haushaltung und allerlei Künsten u. s. f. kurz angedeutet und hierdurch nachgewiesen ist, was die Ordnung „für eine sonderliche Kraft habe", heißt es weiter:

„Derhalben, auf daß der Dienst des Herrn Jesu Christi auch fruchtbarlich getrieben werden möge, sieht es der Apostel für gut an, daß alles nicht allein züchtiglich, sondern auch ordentlich zugehe und will hiemit lehren, es müsse ein Unterschied der Personen und Aemter sein und einem jeden, nachdem er von Gott reichlich oder mäßiglich begabt, ein Dienst und Werk in gemeinen Versammlungen zu versehen befohlen worden, daß etliche Bischöfe, etliche Pfarrherren, die andern Capläne (Diacon), Küster oder Opfermänner seien,

wie Gott selbst die Gaben austheilt, daß einer zum höhern, der andere zum geringern Amt geschickt und tauglich ist, daß nicht einem jeglichen nach seinem Gefallen die Kirche zu reformiren, zu predigen, taufen ꝛc. vergönnt werde. Welchen Unterschied der Personen der Apostel selbst vermeldet Ephes. 4: „Und er hat etliche zu Aposteln gesetzt, etliche aber zu Propheten, etliche zu Evangelisten, etliche zu Hirten und Lehrern." — — — „Dieweil denn nun ein wohlgeordnetes Kirchenregiment ein so gut, nützlich und nöthig Ding ist, daß sichs der Apostel Paulus nicht allein zu seiner Zeit, gleichwie andere Apostel und treue Lehrer Gottes unterzogen, sondern auch eine sehr schöne Regel, welcherlei Gestalt mans zu allen Zeiten rechtschaffen anstellen möchte, hinterlassen und damit allen christlichen Regenten und Vorstehern der Kirchen Anregung und Anweisung hierzu gegeben hat, ist von uns aus gnädiger Bewilligung und Befehl unsers gnädigen Fürsten und Herrn eine Ordnung begriffen und gestellt und nunmehr in Druck gegeben worden u. s. f." — — —

„Wir hatten uns wohl versehen und verhoffet, es sollt einmal eine gemeine Kirchen-Ordnung von allen Ständen des römischen Reichs, so die Wahrheit des Evangelii haben und bekennen, einträchtiglich beschlossen und fürgelegt worden sein, welche wir uns zu gebrauchen unbeschwert hätten finden lassen.*) Derwegen auch deß sänfter mit unserm Fürnehmen fortgeschritten worden ist. Dieweil aber solches bis daher verblieben und sich leider die Sachen noch dermaßen anlassen, daß je länger je weniger Hoffnung hierzu gegeben wird, sind wir der christlichen Zuversicht zu allen gottliebenden und gutherzigen Christen, sie werden uns nicht verdenken, daß wir zur Errettung unserer Gewissen für die Kirchen und Gemeinen, so uns von Gott und unserm gnädigen Fürsten und Herrn ver-

*) Wie sehr ist's zu beklagen, daß solche Hoffnung nicht erfüllt worden ist!

trauet und befohlen sind, etwas aus der Apostel und alter reiner Lehrer Schriften colligirt und zusammengetragen haben, dadurch sie bei unseren Nachkommen einträchtiglich, züchtiglich und ordentlich regieret und alle Aergerniſſe, so aus Ungleichheit, Verwirrung und Unordnung erwachsen, verhütet werden möchten." —

„Und wir bezeugen öffentlich vor Gott und allen heiligen Engeln, daß wir hiermit von den Kirchen, so zur Augspurgischen Confession, in welcher der Propheten und Apostel Lehre in kurze Hauptstücke treulich und eigentlich zusammengezogen und verfasset ist, uns nicht wollen abgesondert haben, keine Trennung oder Spaltung anzurichten, noch andere Kirchen, so mit uns doch in der Lehre einig, aber doch vielleicht gleiche Ceremonien nicht gebrauchen, zu perstringiren oder zu reprehendiren gedenken, sondern allein die Ehre Gottes, die Beförderung und den Fortgang des heil. Evangelii, die Wohlfahrt der Gemeine unseres lieben Herrn und Erlösers Jesu Christi und der Seelen, so uns vertrauet und befohlen sind, Heil und Seligkeit suchen und wollen gerne nach der Vermahnung des heil. Apostels, Act. 20, Acht haben auf uns selber und auf die ganze Heerde, unter welche uns der heil. Geist gesetzt hat zu Bischöfen, zu weiden die Gemeine Gottes, welche er durch sein eigen Blut erworben hat, auf daß nicht die greulichen Wölfe, deren jetzund am Ende der Welt in diesen gefährlichen Zeiten viele kommen, die Heerde zerstreuen und zerreißen. Wollen derhalben allen dieses Fürstenthums Pfarrherren und Kirchendienern sämmtlich und einem jeden insonderheit von wegen unseres Amtes anstatt Gottes und unseres gnädigen Fürsten und Herrn, ernstlich befehlen auch für unsere Personen freundlich und brüderlich erinnert und gebeten haben, daß sie sich dieser Kirchen-Ordnung willigliche und gehorsamlich unterwerfen und was hiezu gesetzt, treulich und fleißig observiren und halten u. s. f." — — — Nachdem die Superintendenten noch besonders betont haben,

„daß nichts allhier geſetzt wird, welches aus unſern Köpfen geſponnen und nach unſerm eignen Gutdünken gerichtet und angeſtellet ſei, ſondern es wird alles in der Apoſtel und gottſeligen Väter Schriften eigentlich gezeigt und daß es mit der alten reinen apoſtoliſchen Kirche übereinſtimme, klärlich bewieſen und dargethan ꝛc.“ — ſchließen ſie mit herzlichem Segenswunſche dieſe Anſprache, die in ihrer ſchlichten, treuherzigen und väterlichen Weiſe ein wahres Muſter oberhirtlicher Schreibe- und Redeweiſe iſt. Es iſt ſo viel Sicherheit, ein ſo klares Bewußtſein des von Gott verliehenen Amtes und doch eine ſolch freundliche, demüthige Art in dem Schreiben, daß wir es immer mit wahrer Erbauung leſen. Welche treffliche, wohlbegabte und biſchöfliche Männer müſſen das geweſen ſein, die ſo reden konnten! Durch die ganze Kirchenordnung geht dieſer Ton hindurch und das Beſtreben, überall auf die Schrift zurückzugehen und den Zuſammenhang mit der alten Kirche nachzuweiſen. Darum heißt es auch noch ausdrücklich in der Einleitung: „Denn wir halten für gewiß, daß man allein aus der heil. Schrift eine nütze und gottgefällige Kirchenordnung ſtellen könne.“ —

Zunächſt wird nun gehandelt: „Von den Dienern, welche im Kirchenamt von Nöthen ſind.“ Dreierlei Aemter findet die K.-O. in der heil. Schrift geordnet, welche in der Kirche unter dem einigen Haupt und Hohenprieſter die Gemeinde verſorgen ſollen. „Die erſten werden genannt Episcopi, welche auf Lateiniſch recht und wohl Superintendentes, d. i. Aufſeher nach unſerm Deutſchen können genannt werden. „Die andern werden genannt Presbyteri oder Seniores, welcher zweierlei die Schrift anzeiget. Etliche arbeiten im Wort oder Lehre und Austheilung der heil. Sacramente, welche man ſonſt Hirten und Doctores, d. i. Lehrer nennen mag. Den andern aber ſtehet zu fleißiges Aufſehen, daß alles, ſo die Regierung der Kirche belangt, treulich verſehen werde.“ „Die dritten ſind die Diacone. Durch

dieſe wird aller Dienſt in den Gemeinen Gottes und, ſo viel möglich, nach dem Befehle Chriſti und der heil. Apoſtel bei uns verhandelt ꝛc.“

„Vom Beruf, Erwählung und Ordination der Biſchöfe oder Superintendenten“ handelt nur der erſte Abſchnitt. Es heißt: „Welche in der Kirche Gottes Nutzen ſchaffen und etwas fruchtbarliches ausrichten wollen, die müſſen von Gott ſelber zuvor berufen und tüchtig gemacht werden. Welche aber durch gewiſſe Aneignungen, zuvoraus aber von ſonderlichen Gaben, damit Gott etliche vor andern pflegt zu begnadigen, erfunden werden, dieſelbigen ſollen darnach von denjenigen, welchen das Kirchenamt zu beſtellen befohlen, von Gottwegen berufen, erwählet und ordinirt werden.“

In dem damaligen Heſſen waren ſechs Superintendenten: zu Marburg, Kaſſel, Rotenburg, Alsfeld, Gerau und St. Goar. Sie ſtanden im Range einander gleich; „doch welcher am meiſten von Gott begnadigt und in ſeinem Amt vor andern treu und fleißig iſt, dem wird von den andern willig und gerne alle Ehre erzeigt.“

Da die Schrift „keine gewiſſe Form von der Erwählung eines Superintendenten“ giebt, „ſo folgen wir hier alſo viel uns möglich iſt, dem Exempel der alten und reinen Kirchen.“ (Die Väter werden hierbei ſorgfältig citirt.) Die feſtgeſtellte Ordnung iſt nun folgende:

1) Wenn ein Superintendent mit Tode abging, hatten es die Diener der Kirchen, bei welchen er gewohnt, ſofort dem Landesherrn anzuzeigen.

2) Auf Befehl des Fürſten beriefen dann die zunächſtwohnenden Superintendenten „einen Synodum“ am ſelbigen Ort.

3) Dieſelben Superintendenten ſollten auch die Pfarrer des Bezirks ermahnen, in allen Predigten ihre Gemeinden fleißig zum Gebete anzuhalten, daß Gott ſeine Kinder wolle gnädiglich erhalten und regieren und wiederum mit einem gottfürch-

tigen und geschickten Superintendenten versorgen und begnadigen." —

„Beim Synodus selbst versammelten sich die Pfarrer nach gehaltenem Gottesdienst „an dem Ort (in der Kirche), da die Diener der Kirchen ihre gewöhnliche Stätte haben."

Die beiden Superintendenten eröffneten die Synode; darnach wurde 1. Tim. 3 verlesen und einer der Superint. legte kürzlich aus, was von einem Superint. erfordert würde und vermahnete die Pfarrherrn ꝛc. Zuletzt sollen sie alle auf ihre Knie fallen, Gott um seine Hülfe anrufen und mit andächtigem Herzen singen: Komm, heilger Geist. Nach dem Gesang soll der andere Superint. das folgende Gebet sprechen:

„O Herr Gott, himmlischer Vater, der du aller Herzen erkennest und allein tüchtig machest; der du auch allein aussendest treue Diener der Kirchen, welche dein Sohn Jesus Christus auf Erden versammelt und mit mancherlei Gaben nach seiner Himmelfahrt zieret und begnadigt und dieselbige noch auf den heutigen Tag als das Haupt und Erzhirte regieret: wir bitten dich, du wollest durch deinen heil. Geist unsere Herzen erleuchten und regieren, damit wir mit einträchtiger Stimme einen solchen Aufseher für diese verlassene Kirche wählen, an dem du einen Gefallen habest und zu deines Namens Ehre und zur Erbauung aller Gläubigen sein befohlen Amt alle Zeit treulich versehe und ausrichte, durch Jesum Christum, deinen Sohn, unsern Herrn." R. „Amen." Hierauf sollen die Pfarrer aufstehen und einzeln zu den Superintendenten hintretend Den wählen, den sie für geschickt halten zu solchem Amte. Die, welche die meisten Stimmen hatten, wurden hierauf genannt und der Landesfürst bestätigte einen daraus. — Dann wurde von den zwei Sup. der Tag der Ordination des neu erwählten und bestätigten Sup. angesetzt, die Pfarrer wurden dazu eingeladen und die Gemeinde seines Wohnorts insbesondere am Sonntag vorher „zum Fasten und Gebet" vermahnt. Die Ordination sollte darnach in feierlicher Weise gehalten

werden. Dabei ſollte der eine der beiden Superintendenten nach den verordneten Lectionen in einer kürzlichen Anrede dem Ordinanden die Pflichten ſeines Amtes vorhalten. Der neue Sup. wurde insbeſondere vermahnt, auf dieſe drei Stücke fleißig zu halten: reine Lehre, rechte Austheilung und Handreichung der Sacramente, wahren Gehorſam, der reinen Lehre und den Sacramenten gemäß. — Insbeſondere ſoll der neue Sup. in das Kirchenamt ſetzen „gottfürchtige und gelehrte Männer" (1. Tim. 5., Tit. 1., 2. Tim. 2.). Ferner ſoll er in allen Dingen, in Lehre, Sacramentsverwaltung und Disciplin darauf ſehen, daß die Ordnung „ſteif und feſt gehalten werde." „So aber etwas verfälſcht oder in einen Mißbrauch gerathen, heißt es weiter, ſollt ihr bei Zeiten wiederum unterſtehen anzurichten und in eine gute Ordnung bringen, dazu denn vier Stücke vornehmlich vonnöthen ſind."

„Das erſte iſt, daß in allen Kirchen eures Zirks Seniores, d. i. Aelteſte erwählet und ordiniret werden, welche auch beide an dieſem Orte und den andern Pfarrern in ihren Kirchen mit Rath und That und all ihrem Vermögen behülflich ſeien, mit welchen ihr auch von allen Sachen, ſo im Kirchenregiment vorfallen, rathſchlagen und bedächtlich von allen Dingen zum förderlichſten theilen und handeln mögt. Darum ſagt alſo Lucas: Sie ordneten hin und her Aelteſte ꝛc. und Paulus ad Titum: Derhalben ließ ich dich in Creta ꝛc."

„Das andre iſt, daß ihr die Kirchen, ſo euch vertrauet und befohlen ſind, oft viſitirt, und was in denſelben recht und wohl ordinirt und eingerichtet, erhalten helft. So aber etwas mangelhaftig, wiederum erſtattet, darzu wenn etwa Irrthum in der Lehre oder Adminiſtration der Sacramente eingeriſſen wäre, ſollt ihr denſelbigen abſchaffen und alles verbeſſern. Item ſo etliche die Kirchenzucht verwerfen oder Aergerniß in der Gemeinde anrichten, ſollt ihr dieſelben ernſtlich ſtrafen und was dergleichen mehr in Regierung der Kirchen vonnöthen ſein will. Johannes und Petrus viſitirten die Kirchen in Sama-

ria, Galiläa und Judäa, Paulus und Barnabas kamen wiederum gen Lystra, Iconien und Antiochia, stärkten die Seelen der Jünger und ermahnten sie, daß sie im Glauben blieben. Wiederum erzählt Paulus sammt Timotheo in den Städten, durch welche er zog, was zu Jerusalem auf dem Synodo verhandelt war; derselbige Paulus stärkte die Herzen der Jünger, da er durch Galatia und Phrygia reisete. Bald darnach visitirte er die Kirchen in Macedonia. In seinen Sendbriefen verheißt er oft, er wolle kommen; etwan sagt er, er wolle Timotheum senden, der alles in der Kirche ordinire. Dies alles bezeugt klar, daß hoch vonnöthen ist, daß die Kirchen von den Superintendenten oft visitirt und alles in denselbigen wohl ordinirt werde."

„Zum dritten ist es gar nützlich, daß die Diener der Kirchen etwan zusammenkommen und mit ihnen etliche aus den Aeltesten im Jahre zum wenigsten einmal, daß sie von allen Sachen der Kirchen insgemein rathschlagen. Also hat der Apostel Paulus die Aeltesten zu Epheso zu sich gefordert gen Miletum. Also ist von den Aposteln und Aeltesten ein Synodus zu Jerusalem gehalten, da sich ein Zanken in der Kirche erhoben hatte. Es sollen sich aber auch Superintendenten auf gemeldeter Synode gern lassen vermahnen und strafen, so sie etwa übertraten, denn wer da sündiget, soll nicht unwillig sein, so er von andern guter Meinung gestraft wird. Wir lesen, daß Paulus und Barnabas sich ohne alle Beschwerung dem Synodo zu Jerusalem, dahin sie von Antiochia kommen waren, unterwerfen und darstellen. Es hat auch der Apostel Petrus für keinen Unwillen aufgenommen, da er zu Antiochien außer dem Synodo vom Paulo ist besprochen und gestraft worden, dieweil er nicht richtig wandelte nach der Wahrheit des Evangelii." —

„Zum vierten sollt ihr verschaffen, daß die Güter und Einkommen der Kirchen an allen Aemtern recht dispensirt und ausgetheilt werden zur Unterhaltung der Diener der Kirchen,

zur Auferziehung frommer Schüler; welche hernach den Kirchen dienen können, zur Nothdurft der Kirchen und zum Gebäu der Kirchen, dazu denn die Apoſtel Diaconen erwählt haben ꝛc.“

„Dies ſind nun die Stücke, geliebte Brüder in Chriſto Jeſu, welche gehören zum Amt eines Superintendenten nach der Lehre Gottes und klarem Zeugniß ſeiner lieben Apoſtel.“ Unter Gebet und Handauflegung der beiden Superintendenten wurde hierauf der neue Superint. ordinirt und ſein Amt ihm übergeben. Zu der Gemeinde und den Pfarrern ſprach dann einer der Ordinatoren noch: „Wir befehlen nun euch alleſammt dieſen ordinirten Sup. und vermahnen euch, ſo viel an uns iſt, daß ihr nach dem Befehl Gottes ihn als den rechten und treuen Hirten eurer Seelen wollet annehmen und halten in Ehren, lieb und werth haben um des Werks und ſeiner Mühe willen und ſeid friedſam mit ihm, und wollet ihm alleſammt, weß Standes und Ordens ein jeglicher iſt, er ſei im Kirchenamt oder über weltlich Regiment geſetzt, folgen und gehorchen und euch allezeit erinnern, daß er wachen muß über eure Seelen, als der da Rechenſchaft dafür geben ſoll, auf daß er ſolches mit Freuden thue und nicht mit Seufzen, denn das iſt euch nicht gut.“ —

Aus dieſen Auszügen iſt zu erſehen, wie die Stellung eines heſſiſchen Superintendenten als eine ganz biſchöfliche aufgefaßt wurde. Der Sup. hatte über die reine Lehre, rechte Sacramentsverwaltung und gute Disciplin ſeines Sprengels zu wachen.

Er hatte die Kirchendiener einzuſetzen und zu ordiniren; (der Landesherr beſtätigte nur die vom Superintendenten ernannten Pfarrer); für die Erwählung treuer Senioren Sorge zu tragen; die Kirchenviſitationen fleißig zu halten und hierbei in echt biſchöflicher Machtvollkommenheit Alles zu ordnen, Irrthum und Unordnung abzuſtellen, die Kirchenzucht zu handhaben ꝛc. Er hatte die Pfarrer und etliche aus den Aelteſten zur

Synode zu berufen und auf treue Verwaltung des Kirchenvermögens zu ſehen. Dabei wurde er als der Hirte und Seelſorger des ganzen Sprengels angeſehen, dem auch die weltlichen Beamten folgen und gehorchen ſollen. Dabei ſtanden die ſechs Sup. des Landes in gleichen Ehren und in gleicher biſchöflicher Macht neben einander. Die Einheit der Landeskirche wurde durch die Generalſynode erhalten, zu welcher die ſechs Superintendenten und je 1 bis 2 Pfarrer aus den 6 Kirchenſprengeln zuſammentraten. — Jeder Sup. regierte ſeinen Sprengel. Dieſe Stellung war gewiß eine correcte. Die Sprengel waren nicht zu groß, ſo daß der Sup. Alles überſchauen, die einzelnen Perſonen kennen lernen und ſo echt biſchöflich ſein Regiment führen konnte. Die rechte Perſönlichkeit konnte ſo ein geiſtiger Mittelpunkt und Lebensquell werden, und ſtatt des jetzt ſo beliebten Acten-Unweſens konnte überall die Kraft und Energie, die Liebe und Mildigkeit einer von Chriſti Leben erfüllten Perſönlichkeit ordnend und leitend, ſtrafend und erbauend ſich geltend machen. —

Schon im Jahre 1531 wurden dieſe Superintendenten eingeſetzt; aus der Vorrede der Agende von 1566 geht hervor, daß dies Inſtitut damals ſchon ein feſtgewurzeltes war, und wir haben oben geſehen, wie die Superintendenten ſich ihrer Stellung vollkommen bewußt waren. — Haſſencamp würdigt in ſeiner „heſſiſchen Kirchengeſchichte" dieſen Punkt vollkommen und äußert ſich über die Bedeutung der Superintendenten alſo: „Dieſe oberſten Vorſteher der heſſiſchen Kirche waren thatſächlich Biſchöfe, Biſchöfe im guten alten Sinn des Wortes. Es ging ihnen keine einzige der dieſen weſentlich zukommenden Prärogative ab. Selbſt die Jurisdiction in den geiſtlichen Sachen eignete ihnen. Es wurde mit der Aufſtellung der heſſiſchen Superintendenten der erſte Verſuch gemacht, das Epiſkopat in Deutſchland in evangeliſchem Sinne zu erneuern." —

Wie unerquicklich iſt, daneben die bureaukratiſche Kirchen-

regierung der gewöhnlichen Conſiſtorien mit ihrem weltlichen Präſidenten an der Spitze, mit all dem Jammer und Actenkram der Bureaukratie. Da regieren oft Leute die Kirche, die von den Heilsgütern derſelben für ſich nichts begehren und von Gottes Wort und kirchlichem Leben herzlich wenig verſtehen. Die lebendige, perſönliche Berührung des Kirchenregiments mit dem Kirchenvolke und den Hirten fehlt. Am grünen Tiſche nimmt ſich Vieles ganz anders aus, als in der lebensvollen Wirklichkeit. Die Bedeutung der Perſonen tritt zurück; Berichte, Tabellen, Acten, treten an ihre Stelle. Die Gemeinden ſehen und merken nicht eine oberhirtliche Hand, ein wachend Auge über ſich; — und wer iſt auch im Stande in den Collegien, da Juriſten obendrein oft in der Mehrzahl ſind, wie in Heſſen, ſich die Hirtenliebe und Hirtenſorge verkörpert zu denken? Zwar ſtehen zwiſchen der Gemeinde und dem Conſiſtorium noch Mittelsperſonen, Superintendenten, Metropolitane, Dekane oder wie ſie heißen mögen, aber ohne biſchöfliche Machtvollkommenheit, meiſt nur als Acten-Vermittler und Brief-Träger zwiſchen dem Kirchenregiment und den Pfarrern oder „dem Pfarramt", wie es in der claſſiſchen Sprache der Bureaukratie ſehr bezeichnend heißt.

So iſt es wenigſtens in Heſſen und an gleichem Schaden leiden gewiß auch die meiſten andern Landeskirchen zur Zeit noch, wenn auch in manchen ein entſchiedener Umſchwung ſich vorbereitet. Wir ſehnen uns recht von Herzen darnach, von rechten biſchöflichen Superintendenten regiert zu werden; wir fühlen das dringende Bedürfniß nach einem Oberhirten, der uns weide, den wir um Rath fragen, dem wir perſönlich nahe treten und mündlich, Auge ins Auge, unſer und unſerer Gemeinden Anliegen vortragen, deſſen Fürbitte wir uns getröſten können, der uns aufrichten, mahnen, ſtrafen kann in väterlicher Weiſe, der ein Herz für ſeine Kinder hat und mit ihnen Freud und Leid theilt, den wir lieben können als einen geiſtlichen Vater. — Das Alles iſt ja bei einem aus ſo verſchiedenen

Elementen zuſammengeſetzten Collegium nicht möglich. Dies Regieren aus dem geheimnißvollen Dunkel einer Collegienſtube heraus durch Reſcripte in bureaukratiſchem Styl abgefaßt iſt unſäglich unerquicklich. Wir können kein rechtes Herz dafür gewinnen. Und wie ſteht es leider in manchen Collegien der Art! Welcher Zwieſpalt der Meinungen, welcher Widerſtreit, welches Hin- und Herberathen, Markten und Handeln! Es fehlt eben die Einheit des Geiſtes und die Einheit des Willens. Ein Glück iſt es, wenn eine tüchtige Perſönlichkeit das Ganze beherrſcht; aber wo das nicht der Fall iſt, iſt der Jammer groß, zumal wenn nicht alle Glieder unter das Bekenntniß und die rechtsgültige Kirchenordnung ſich unbedingt beugen, ſondern ihre perſönlichen Anſichten zur kirchlichen Geltung bringen wollen. —

Es liegt nicht in unſrer Abſicht und würde die Grenzen dieſes Artikels überſchreiten, wenn wir noch nachweiſen wollten, wie dieſe ſchöne biſchöfliche Stellung der Superintendenten in Heſſen nur zu bald verſchwunden iſt. Die Ereigniſſe und der Geiſt der Zeit überflutheten dieſe eigenthümliche Kirchenverfaſſung Heſſens, und das Kirchenregiment kam nach und nach ganz in die Hand der landesherrlichen Kanzlei. Heſſen machte dann alle kirchlichen Entwicklungen der Nachbarländer mit durch. Seine Epiſkopal-Verfaſſung iſt vergeſſen. Der Verſuch Vilmars, ſie wieder aufleben zu laſſen, fand leider von Seiten der kurfürſtlichen Regierung nicht die verdiente Anerkennung und Unterſtützung und ſank mit Vilmars Rücktritt vom Regimente wieder dahin. Wie jetzt die Sachen ſtehen, iſt wenig Hoffnung vorhanden, daß man zur Weisheit der Väter zurückkehren wird. Der Geiſt der Bureaukratie beherrſcht zu ſehr alle Verhältniſſe, und es hieße allerdings mit der Bureaukratie vollkommen brechen, wollte man das Kirchenregiment wieder in die Hand biſchöflicher Superintendenten legen. Zur Zeit möchten wohl auch die Männer dazu fehlen. Doch der Herr, der etliche zu Apoſteln geſetzt hat, etliche zu Propheten, etliche zu

Evangeliſten, etliche zu Hirten und Lehrern, kann ſeiner Kirche auch die rechten Superintendenten und Biſchöfe ſchenken, und ſeine Kraft iſt auch in den Schwachen mächtig.

Noch wollen wir nur kurz darauf hindeuten, wie auch die Ordnung der andern Aemter nach der heſſ. Agende von 1566 uns aller Beachtung werth zu ſein ſcheint. Merkwürdig iſt die Scheidung zwiſchen Aelteſten, ſo in Wort und in der Lehre arbeiten, den eigentlichen Pfarrern, und ſolchen, die nur im Regimente helfen. Wir verkennen nicht, wie ſchwierig die Aufrichtung einer ſolchen Ordnung iſt, — aber altkirchlichen Grund hat dieſelbe. Es war nach dieſer Anſchauung nur conſequent, daß auch dieſe nur zur Hülfe in der Regierung und in der „gemeinen Seelſorge" und dem „Hirtendienſt" berufenen Aelteſten eine beſondere Ordination unter Handauflegung empfingen.

Altkirchlich und der Beachtung werth iſt auch die Ordnung des kirchlichen Diakonats. Auch die Diakonen empfingen eine beſondere Ordination. Sollte man dergleichen Ordnungen nicht recht ins Auge faſſen in unſern Tagen, da ſo viel geredet wird von innerer Miſſion und Gemeindeordnung? Wir hoffen, daß die Theologen, die zur Zeit mit der ſo lebendig angeregten Amtsfrage ſich beſchäftigen, immer mehr ihr Augenmerk auch auf dieſe Punkte richten. Eigenwillig machen kann man in der Kirche nichts, aber die von dem Herrn und ſeinem Geiſte ſelbſtgelegten Keime ſollte man doch ſorglich erforſchen und ſich frei entwickeln laſſen. Es unterliegt keinem Zweifel, daß dies in unſrer Kirche nicht geſchehen iſt, und daher rührt ein großer Theil unſers Jammers. Es iſt noch nicht zu ſpät, aber doch hohe Zeit, daß wir uns beſinnen, ehe die Kirche in Secten auseinanderfällt und ihre beſten Kräfte in vergeblichem und erfolgloſem Ringen und Kämpfen ſich verzehren.

IV.

Aus Weimar.

Nachdem der Weimariſche Sonntagsbote nunmehr zwei Jahre lang mit Gottes gnädiger Hülfe ſeinen Weg gegangen iſt und auf dieſem Wege mannigfache freundliche Handreichung empfangen hat, wofür wir im Namen des Herrn unſern Dank ſagen, nehmen wir für den ferneren fröhlichen Fortgang die Handreichung der mit uns in Thüringen verbundenen Glaubensgenoſſen weiter in Anſpruch.

Im Namen Jeſu Chriſti

iſt das Blatt in die Oeffentlichkeit eingetreten, im Namen Jeſu Chriſti iſt es fortgeſetzt worden, auch nach dem betrübenden Tode des unvergeßlichen erſten Redacteurs, des ſeligen Pfarrers Thölden zu Buttelſtedt. Der neue Redacteur hat ſich redlich bemüht, in Verbindung mit dem ihm zugeſagten Beiſtande der Brüder dem Vorgange ſeines abgeſchiedenen Freundes nachzufolgen. Eine Aenderung iſt nur inſofern erfolgt, als der Sonntagsbote, aus den engen Grenzen des Großherzogthums Weimar heraustretend, zu einem mehr Thüringiſchen Blatte ſich geſtaltet hat und immer mehr ſich geſtalten wird. Um dies auch äußerlich zu documentiren, iſt er deshalb vom 1. Januar 1858 an unter dem neuen Namen:

Weimariſcher Sonntagsbote für Thüringen

bei Fr. Frommann in Jena, halbjährlich 10 Sgr., (durch jede Poſtanſtalt oder Buchhandlung zu beziehen) forterſchienen. So bereitwillig und gern wir in Folge mehrfacher Wünſche der nichtweimariſchen Brüder auf Annahme dieſes Namens eingegangen ſind, ſo angelegentlich bitten wir nun alle chriſtlichen Freunde in Thüringen, dem Unternehmen ihre volle Liebe und Theilnahme, insbeſondere auch durch Correſpondenzen und durch Verbreitung des Blattes in ihren Gemeinden und Umgegend zu widmen.

Dem urſprünglichen Programme gemäß wird auch in Zukunft an die Spitze jeder Nummer eine kurze praktiſch erbauliche Auslegung des für jeden Sonntag auszuſchreibenden Evangeliums treten, welche durchſchnittlich 2½ Spalten einzunehmen hat. Der übrige Theil des Blattes wird ausgefüllt:

a) durch Aufſätze, welche wichtige, das religiöſe Leben überhaupt treffende Fragen, vorzugsweiſe die Zuſtände der Kirche und Schule in Thüringen beſprechen;
b) durch Biographieen und Züge aus dem Leben frommer Menſchen;
c) durch Erklärungen von Bibelſtellen;
d) durch erbauliche Erzählungen;
e) durch Mittheilungen von den auf dem Gebiete der Miſſion und der Seelſorge gemachten Erfahrungen;
f) durch chriſtliche Sprüche und Lieder;
g) durch Leſefrüchte und Beſprechung guter Bücher;
h) durch geeignete Correſpondenzen aus allen Theilen Thüringens.

Hiermit ſoll der Inhalt des Blattes jedoch nur im Allgemeinen begrenzt ſein; Artikel, die dem Zwecke des Boten entſprechen, ſind willkommen, mögen ſie unter jene Rubriken fallen oder nicht.

Der Maaßſtab, den die Redaction an jeden Artikel des Sonntagsboten für Thüringen legt, iſt das Wort Gottes heiliger Schrift, wie daſſelbe von den Bekenntnißſchriften unſerer evangeliſch-lutheriſchen Kirche verſtanden wird. Die Haltung des Blattes ſoll eine dem Grunde, auf welchem es ruht, würdige ſein, die Sprache allgemein verſtändlich, volksthümlich. Bei der Beſchränktheit des Raumes iſt die möglichſte Kürze in den Aufſätzen zu empfehlen; die Redaction wird darauf ſehen, daß durch Abwechſelung und Mannigfaltigkeit des Dargebotenen nach möglichſt vielen Seiten hin Anregung gegeben werde.

Wie aus alledem erſichtlich, will die Zeitſchrift in den

Herzen und Häuſern, in Kirche, Schule und Leben chriſtlich evangeliſche Geſinnung und That wecken und fördern, ſie will die auf gleichem Glaubensgrunde ſtehenden Thüringiſchen Landsleute zu einer engeren Gemeinſchaft verbinden und das Organ für ſie werden, in welchem ſie ihre Anſichten vertreten, ihre Wünſche ausſprechen, überhaupt den poſitiven Glaubens- und Lebensinhalt des Chriſtenthums und der Kirche Gottes zur Geltung bringen. Sie wird ſich, wie bisher, fernhalten von allen perſönlichen Anfeindungen der Gegner; aber ſie wird ſich auch nicht ſcheuen, wo es zu reden gilt, ein unerſchrockenes Zeugniß der erkannten Wahrheit gegen den Irrthum, den Unglauben und die Lüge abzulegen.

Wir bitten nicht Anſtoß zu nehmen, wenn etwa der Eine dies, der Andere jenes wünſchen ſollte, und nur daran zu denken, daß es gilt, ſich zu entſcheiden, ob es Pflicht iſt oder nicht, ein Unternehmen zu ſtützen und zu fördern, welches ſich als in des Heilandes Namen begonnen angekündigt hat und noch heute darauf angeſehen werden will, daß es ſeinem Urſprunge treu bleibe. Sieht Jemand Mängel, dem drücken wir in dankbarer Liebe die Hand, wenn er uns dieſe Mängel nennt, und noch mehr ſind wir ihm dankbar, wenn er durch eigenes Arbeiten und Beiſpiel den Mängeln Abhülfe gewährt.

In den beiden hinter uns liegenden Jahrgängen iſt die Zahl der Mitarbeiter des Blattes fort und fort gewachſen. Für den Jahrgang 1858 haben allein gegen dreißig ordinirte Geiſtliche Thüringens, die wir zu unſern Mitarbeitern zählen, die praktiſch erbaulichen Auslegungen der auszuſchreibenden Sonntagsevangelien übernommen. Wir ſind ſeither mit allen Mitarbeitern im freundlichen Verkehr geblieben und einen Rücktritt Seitens eines der gleich Anfangs betheiligten Brüder haben wir nicht zu beklagen. Ebenſo hat ſich unſer Leſerkreis conſolidirt und vergrößert, der Abſatz iſt bis gegen 400 Exemplare geſtiegen. Dennoch müſſen wir wünſchen, daß im Intereſſe der Sache, der wir dienen, eine noch größere Verbreitung des

Blattes erzielt werde, um einestheils das Unternehmen auch für die Zukunft gesichert zu sehen, anderntheils darauf denken zu können, dasselbe durch Verdoppelung seines Umfanges zu erweitern.

Mit Rücksicht auf die eben angegebenen Umstände beabsichtigen wir, auf an uns gebrachten Wunsch mehrerer unserer Leser einzugehen und werden auch für das laufende Jahr den Weimarischen Sonntagsboten für Thüringen zum Gegenstand der Berathung für eine größere Versammlung machen.

Die Unterzeichneten, welche selbstverständlich nach wie vor auf pecuniären Vortheil verzichten, wiederholen, was sie schon vor zwei Jahren aussprachen, daß sie das Werk nicht aus des eigenen Herzens Gelüste unternommen; sie suchen nicht Ehre und wissen, daß sie großer Nachsicht bedürfen. Allein sie wissen auch, daß der Herr mächtig ist in den Schwachen, und daß Er das Werk, welches zu Seines Namens Ehre und zu Seines Reiches Gedeihen angefangen worden ist und in aller Demuth vor ihm fortgesetzt wird, herrlich hinausführen kann. Wir heben unsere Hände auf und sprechen: Herr unser Gott sei uns freundlich und fördere das Werk unserer Hände. Ja das Werk unserer Hände wolle Er fördern. Amen.

H. Hunnius. Dr. Vollert. F. Frommann.
A. Schubart. G. Lothholz.

V.

Die liturgischen Beschlüsse der letzten badischen General-Synode vom Jahre 1855.

Nachdem früher in dieser Zeitschrift über dasjenige Stadium des Bekenntnißstandes, in welches die unirte Landeskirche des Großherzogthums Baden durch die in der Ueber-

ſchrift genannte Synode getreten, referirt worden iſt, wird es vielleicht von Intereſſe ſein, wenn nun von anderer Seite auch über diejenigen Wandelungen in Kürze berichtet wird, welche das liturgiſche Weſen dieſer Landeskirche durch dieſelbe Synode erfahren hat.

In dem alten Markgrafthum Baden galt ſeit 1556 die Kirchenordnung des Markgrafen Karl. Dieſelbe iſt nach Richter und Andern bis auf einige unbedeutende Abweichungen eine Wiederholung der Kirchenordnung des Herzogs Chriſtoph von Württemberg von 1553. Eben dieſe württembergiſche Kirchenordnung fand auch bald wohl in die meiſten ritterſchaftlichen Gebiete, welche zu dem heutigen Großherzogthum Baden gehören, Eingang, und ebenſo 1573 im Hanau-Lichtenbergiſchen (hier die gegen Straßburg hin gelegenen Bezirksämter Rheinbiſchofsheim und Kort), wo zuvor bei der Reformationseinführung 1545 die ſogenante Kölniſche Reformation von 1543, welche im Geiſte der ſonſtigen lutheriſchen Gottesdienſtordnungen abgefaßt war, angenommen worden war. Die genannte württembergiſche Kirchenordnung aber war zwar im Bekenntniß völlig lutheriſch, in Bezug auf die gottesdienſtlichen Ordnungen aber ganz vom ſächſiſchen Typus entfernt, dagegen dem ſchweizeriſchen Typus ergeben, ja ihn theilweiſe noch überbietend. Sehr eingehende und intereſſante Aufſchlüſſe über dies Alles giebt die mit großer Sachkenntniß und Liebe geſchriebene Schrift des Dr. K. Bähr (Miniſterialrath bei dem Evangel. Oberkirchenrath zu Karlsruhe): „Begründung einer Gottesdienſtordnung für die evangel. Kirche, mit beſonderer Beziehung auf das Großherzogthum Baden. Druck und Verlag der G. Braun'ſchen Hofbuchhandlung, 1856.“ Dieſe Druckſchrift war zugleich die vom Oberkirchenrath in Karlsruhe der badiſchen Generalſynode von 1855 gemachte Vorlage in liturgicis. Das Studium dieſer ſehr gediegenen Schrift iſt Allen, denen es um Belehrung in dieſer Sache zu thun iſt, ſehr zu empfehlen. Hinſichtlich unſerer lutheriſchen Gottesdienſtordnung fin-

den wir freilich natürlich nichts Neues, was nicht schon bei Kliefoth, Löhe ꝛc. zu lesen wäre; aber sehr interessant ist die für den unirten Oberkirchenrath nöthige Rücksichtnahme auf Geschichte und Gestaltung des Zwingli'schen, Calvin'schen ꝛc. Cultus — welcher unsern heutigen Liturgiefeinden wohl auch noch „katholisch" vorkommen würde.

Ueber das Nähere hinsichtlich des ursprünglichen Standes der Kirchenordnungen, namentlich auch was die früher churpfälzischen reformirten Bestandtheile des jetzigen Großherzogthums Baden betrifft, hat derjenige Mitarbeiter dieser Zeitschrift, dessen Artikel über den badischen Bekenntnißstand ꝛc. oben erwähnt wurde, in diesem Artikel bereits referirt.

Bähr a. a. O. giebt das Nähere an, wie allmälig, wie allerwärts so auch im jetzt badischen Gebiete an diesen alten Ordnungen gerüttelt wurde, bis sie gänzlich beseitigt wurden, wozu in Baden auch die Union eine schließliche Veranlassung hergab.

Viel Interessantes bietet für die liturgische Geschichte der badischen Landeskirche die mit großem Fleiß ausgearbeitete „Geschichte der evangel. Kirche in dem Großherzogthum Baden. Nach großentheils handschriftlichen Quellen bearbeitet von Karl Friedrich Vierordt, Hofrath und Director des Lyceums zu Karlsruhe. 2. Band. Kalsruhe. Braun 1856." Aus diesem Buche erfährt man von einem im Jahre 1830 gemachten und mißlungenen Versuche, „einen Theil der neuen preußischen Liturgie in der Hofkirche und in der Garnisonkirche zu Karlsruhe einzuführen."

Nach der badischen Unionsurkunde, sowie nach der ihr entsprechenden Agende von 1836 (welche auch mit wenigen Modificationen in der bayrischen Rheinpfalz Aufnahme gefunden hat und dort bis auf den heutigen Tag in noch völlig unangetasteter Uebung steht) besteht der Hauptgottesdienst bloß aus Gesang, Altargebet, Gesang, Predigt, Kirchengebet, Gesang, Segen. Im Uebrigen ist diese Agende in bekannter, sentimen-

taler, möglichſt unbeſtimmter und den verſchiedenſten „Anſichten“ Spielraum bietender Weiſe gehalten. In Baden ſelbſt hat man ihre Mängel ſo ſehr fühlen gelernt, daß die Vorlage des Oberkirchenraths (gleich S. 1 f.) ſagen kann: „Keine kirchliche Frage, ſelbſt nicht das Bekenntniß (§. 2 der Unionsurkunde) und der Landeskatechismus, wurde“ — nämlich nach den Diöceſanſynoden im Jahr 1853 — „ſo vielfach und ſo ausführlich berathen, als der Cultus. Nur 4 von den 26 Diöceſanſynoden, die abgehalten wurden, haben die Frage im Allgemeinen unberührt gelaſſen; von den übrigen 22 haben nicht weniger als 16 Verbeſſerung der Gottesdienſtordnung und beſonders Erweiterung des liturgiſchen Elements förmlich beantragt, auf 5 andern erhielt derſelbe Antrag entweder Stimmengleichheit oder doch eine beachtenswerthe Minorität, und nur Eine Synode, jedoch auch ſie nicht einſtimmig, wollte Alles unverändert laſſen.“ Treffend werden die großen Mängel der Agende von 1836 von Bähr a. a. O. nachgewieſen.

Die Vorlage des Oberkirchenrathes giebt nun eine Form a) des Gottesdienſtes für Feſttage, b) für gewöhnliche Sonntage, c) Anträge ꝛc. für die Nebengottesdienſte. Jedoch „darf die vorgeſchlagene Gottesdienſtordnung nicht mit einem Male auf dem Wege des Zwanges,“ ſondern nur nach und nach auf „dem Wege freier Zuſtimmung eingeführt worden.“ Es wird daher die vorgeſchlagene Gottesdienſtordnung als das Maximum bezeichnet, welches eingeführt werden darf; und nach der andern Seite hin, heißt es, müſſe ein Minimum deſſen feſtgeſetzt werden, was eingeführt werden müſſe; welches Minimum aber natürlich auch ſo eingerichtet ſein müſſe, daß ſich die weitere Vervollſtändigung bis zur Erreichung des Maximums leicht und ungezwungen bewerkſtelligen laſſe.

(Schluß folgt.)

I.

Neue Schriften über das Predigtamt.*)

1.

Die beiden Schriften, deren Anzeige und Würdigung dieſe Zeilen gewidmet ſind, geben zunächſt davon Zeugniß, daß die betreffende dogmatiſche Bewegung noch immer nicht zu ihrem Abſchluſſe gelangt iſt. Während nämlich die Pregerſche Schrift unverkennbar die bekannte Höflingſche Anſicht vom heiligen Amte vertritt und zwar, wie wir gleich hinzufügen mögen, unter Zuhülfenahme v. Hoffmannſcher Gedanken und Anſchauungen, hat die Lechlerſche Arbeit eben ſo unverkennbar ihre Urſprünge und Gedankenquellen in Sartorius, Löhe, Delitzſch, Kliefoth; womit für den Kundigen die gegenſätzliche Stellung beider Werke eben ſchon in das Licht getreten iſt. Dieſelben Schriften geben aber auch andererſeits Zeugniß davon, daß der Abſchluß der Frage in Bälde eintreten möchte, ſofern beide nämlich gleichmäßig die einzelne Frage in einen wirklich organiſchen Zuſammenhang mit der geſammten Lehre der Kirche zu ſtellen bemüht ſind. Hinſichtlich der Pregerſchen Arbeit beſagt dies der Titel ſchon. Sie nimmt auf allen Punkten die Rechtfertigungslehre zur maaßgebenden Vorausſetzung und hat damit für ihre unmittelbare Aufgabe ein gewiſſes Maaß gefunden. Aber nicht minder verfolgt die Lechlerſche Arbeit dieſelbe allein richtige Methode, ſofern ſie nämlich ihre Lehre vom heiligen Amte auf den umfaſſenden ſichern Grund aller vorhergehenden dogmatiſchen Loci (von der Sünde, vom Reiche Gottes,

*) Die Geſchichte der Lehre vom geiſtlichen Amte auf Grund der Geſchichte der Rechtfertigungslehre dargeſtellt von Wilh. Preger. Nördlingen, Beck, 1857. — Die neuteſtamentliche Lehre vom heiligen Amte u. ſ. w. von Karl Lechler. Stuttgart, Steinkopf, 1857.

von der Kirche u. ſ. w.) ſtellt. Beide Arbeiten zeugen mithin von einem Fortſchritte. Denn lediglich die iſolirte Behandlung der Amtsfrage hat alle die Verwirrung und Unklarheit heraufbeſchwören können, von der wir uns immer noch befangen ſehen. Ganz anders wird ſich die Sache ſtellen, wenn nunmehr die Kirche ſelbſt mit dem gewiſſen Maaße ihrer bereits geſicherten Lehre, wie ihrer geſicherten thatſächlichen Stellung das Urtheil ſpricht und die ſchwebende Frage zur Entſcheidung bringt.

Beide Bücher vollziehen und bezeugen mithin gleichmäßig die allein richtige Methode für die Behandlung der Amtsfrage. Aber hier wird ſelbſtverſtändlich Alles darauf ankommen, daß man auch wirklich das richtige Maaß beſitze, damit man vorgiebt meſſen zu wollen, daß man auch wirklich mit peinlichſter Gewiſſenhaftigkeit die geſchichtliche Lehre der Kirche zur Vorausſetzung nehme, damit wirklich die Kirche zu Worte komme und mit ihrem ſelbſteignen Urtheile die Entſcheidung bringe. Es wird die Verwirrung doch nur ſteigern und den öffentlichen Schaden faſt unheilbar machen müſſen, wenn man z. B. von einer unkirchlichen Rechtfertigungslehre ausgeht und während man mit falſchem Maaße falſch mißt, doch ſchließlich das Urtheil der Kirche zu Worte gebracht zu haben meint. Gerade dies begegnet uns aber hier eben, und zwar hinſichtlich der Pregerſchen Arbeit. Die Arbeit giebt ſich als eine dogmenhiſtoriſche und iſt es auch. Denn durch alle die großen Perioden der Kirche hindurch verfolgt ſie die Ausbildung der beiden in Conner geſtellten Lehren, der von der Rechtfertigung und der vom Amte; und wiewohl ſchon des Buches Ausgang, wo wir den Namen Löhe's und Kliefoth's als Vertretern einer geſetzlichen Anſicht vom Amte begegnen, die Verwechſelung von Leiblichkeit und Geſetzlichkeit aufweiſt, unter welcher die geſammte hiſtoriſche Darſtellung zu ihrem nicht geringen Nachtheile zu leiden hat, werden wir ihr doch das Lob der Conſequenz und lichtvoller Auseinanderlegung (man vergleiche namentlich die Darſtellung des reformirten und lutheriſchen Diſſenſus von

S. 157 an) nicht versagen dürfen. Aber das Buch ist um jenes Connexes willen auch ein wesentlich dogmatisches und es wird mithin auch unsere wesentliche Aufgabe sein, die dogmatische Seite desselben unsrer Kritik zu unterziehen. Wenn der Verf. selbst die Rechtfertigungslehre zum sichern Maaße für die Amtsfrage sich vorausgesetzt hat, wird mit seiner Rechtfertigungslehre sein ganzes Buch eben auch stehen oder fallen, und vorausgesetzt einmal die Irrigkeit seiner Darstellung von der Rechtfertigung, wird die Kirche selbst ihr Verwerfungsurtheil über die von ihm vertretene Amtslehre ausgesprochen haben und zwar von dem sichersten Grunde aus, der innerhalb ihres Gebietes überall zu finden ist.

Wir sind nun aber in der Lage diese Voraussetzung als wirklich vorhanden nachweisen zu können: das Pregersche Buch lehrt falsch von der Rechtfertigung, lehrt falsch von der Person Christi und lehrt darum auch falsch vom Amte. Dies werden wir im Folgenden zu zeigen und zu dem Ende die betreffende Lehre aus unserm Buche kurz darzustellen haben, wo sich dieselbe von S. 5 an in folgender Weise findet. Die Rechtfertigung hat ihren Grund in Christi genugsamem Opfer, welches für die ganze Menschheit gültig ist. Christus hat nämlich „die Menschheit in seinem Opfer Gott geopfert" (1. Petri 3, 18), „indem er, der als Gottes Sohn die Menschheit annahm, als Mensch der vollendeten Gerechtigkeit in seiner Natur das dem Tode verfallene Menschheit-Leben in den Tod gab (Hebr. 2, 14)."

Die Aufnahme der Menschheit in Gottes Gemeinschaft ist solches Opfers Frucht, wie sich das in Jesu Offenbarung und Himmelfahrt „offenbart", dergestalt, daß die nunmehr verklärte Menschennatur ihre Stätte hat zur Rechten Gottes und die gefallene Welt als ihr Eigenthum und daß sie sich nunmehr fortzeugt durch das Wort, welches der Geist „von ihr, der verklärten Menschennatur nimmt", oder weiter, durch die drei creatürlichen Träger, mittels welcher der „Geist den substantiellen Inhalt der

verklärten Menschheit nach Geist und Natur mittheilt", nämlich durch Wort, Taufe und Abendmahl. Somit ist einerseits die gesammte Heilsthätigkeit des erhöhten Menschensohns „nichts Anderes als eine große Selbstbezeugung der verklärten in die innigste Gemeinschaft Gottes aufgenommenen Menschennatur", während es andererseits Seitens des Einzelnen nichts Anders bedarf, als des Eingehens in diese den Christus für uns bezeugende Selbstbezeugung, „um durch solche Einigung mit dem Liebeswillen Christi unter der menschlichen Natur Christi selbst, als deren Eigenthum von Gott in gleicher Gnade (?) angeschaut zu werden." Wo solche Hingabe ist an den verklärten von Gott uns gesetzten Menschensohn, da ist Annahme des Einzellebens und Gnade über dasselbe, da ist Christi Gerechtigkeit seine Gerechtigkeit, da ist Einpflanzung in Christi Geist und Natur.

So weit unser Verf., und daß er allen Ernstes die expiatio und justificatio in Verhältniß zu einander stellt, so wie daß er folgerichtig die Rechtfertigung von der rechten Hand Gottes her geschehen läßt, wie endlich, daß er mit der Lehre von der Erhöhung des Menschensohns das gesammte Gedankenmaterial durchdringt und erhellt — in dem Allen erkennen wir freudig die lutherische Kirche, unsre Mutter wieder. Namentlich haben wir, wie schon angedeutet, die centrale Stellung hervorzuheben, in welcher uns die Lehre von der Erhöhung des Menschensohns hier entgegentritt. Denn von keinem andern Punkte her wird unmittelbar Fortschritt und Licht für die Aufgabe der Gegenwart zu gewinnen sein. Die lutherische Lehre von der communicatio idiomatum ist in der That der lebendige Quellpunkt für alle die Lehrfortschritte, damit der Herr die Kirche gesegnet, die er zu der ganzen Christenheit bekennendem Munde gemacht hat; und um nichts Geringeres handelt es sich an diesem Orte, als darum, ob die Kirche in dem Christus, an welchen sie für die Gegenwart gewiesen ist, einen todten Begriff habe oder die lebendige geschichtliche Person, die um ihrer Ein-

zigartigkeit willen alle von des Menſchen Seite mitgebrachten Begriffe weit überragt. Wo nämlich, wie reformirter Seits geſchieht, an dieſem Orte lediglich mit den Begriffen des Endlichen und Unendlichen operirt wird; wo man hinſichtlich des erhöhten Menſchenſohnes bei aller zugeſtandenen Verherrlichung doch weſentlich nur zu wiederholen weiß, daß die Menſchennatur ein Endliches ſei, die göttliche aber ein Unendliches;*) wo man zu dem Reſultate gelangen kann, die menſchliche Natur des erhöhten Chriſtus ſei simpliciter considerata nicht anzubeten; wo man mithin vergeſſen hat, daß die menſchliche Natur des Herrn an dieſem Orte überall nicht mehr in dieſer bloß begrifflichen Weiſe simpliciter zu betrachten iſt: da waltet offenbar der bloße Begriff vor und der Chriſtus gerade, von welchem die Kirche all ihr Leben empfangen ſoll, der Chriſtus gerade, an welchen das geſammte thatſächliche Leben der Kirche ſich gewieſen ſieht, iſt zum todten Begriffe geworden, zu einem bloßen Gedankending und Gedankengebilde, das noch dazu in der allermechaniſcheſten Weiſe aus den gegenſätzlichen Momenten des Endlichen und Unendlichen ſich auferbaut hat. Hier tritt die Bedeutung der vielgeſcholtenen communicatio idiomatum in das Licht; und es wird klar, daß dieſelbe nichts Geringeres der Kirche und ihrem Wiſſen erhalten, als die Perſon des erhöhten Jeſus ſelbſt, daß ſie bei alle der immerhin zugeſtandenen Unbehülflichkeit, mit welcher ſie geſchichtlich auftritt, unter dem Hereinbrechen rein abſtracter, ſpiritualiſtiſcher Betrachtungsweiſen der Kirche nichts Geringeres bewahrt hat, als ihren geſchichtlichen wirklichen Conner mit dem geſchichtlich erkannten erhöhten Jeſus. Wenn dem aber ſo iſt, wird's auch kein geringer Vorzug unſers Buches ſein, daß es die centrale Bedeutung des erhöhten Menſchenſohnes in Wirklichkeit nach allen Seiten hin

*) Quoad divinam naturam, quae infinita est, sedet Christus ad dextram Patris, ubique, quoad humanam vero naturam, quae finita est, ibi sedet, ubi est cum suo corpore, in coelis at non in terris. Bucani instit. theolog. Locus XXVIII, 15.

vollzieht. Das Buch hat ſich dadurch in die Fortſchrittlinie geſtellt, die es für die geſammte Chriſtenheit überhaupt giebt. Das erkennen wir an, und doch hat's uns nicht heimiſch werden können in dem Buche trotz aller lutheriſchen Gedankenſtoffe. Im Gegentheil, es weht uns ein fremder Geiſt aus dem Buche an und ein unlutheriſcher Geiſt; und der peinliche Eindruck, welchen die sana verba unſrer Kirche in dem Munde Calvins auf uns machen, hat uns während des ganzen Buches nicht verlaſſen wollen. Ein fremder Geiſt hat die geſunden Gedankenſtoffe unter ſeine Herrſchaft geſtellt und mit fremdartigem Inhalte verſetzt, ſo daß wir, wie widerſtrebend auch, das Urtheil nicht haben verhalten dürfen, das Buch lehre falſch hinſichtlich der Rechtfertigung, wie hinſichtlich der Perſon Chriſti wie endlich hinſichtlich der Kirche und ihres Amtes, was wir nun des Weitern zu erhärten haben werden.

Es wird der Thyatiriſchen Gemeinde geweiſſagt (Offenb. 2, 20): „ich habe ein Kleines wider dich, daß du läſſeſt das Weib Jeſabel, die da ſpricht, ſie ſei eine Prophetin, lehren und verführen meine Knechte." Es wird mithin eine Lehrweiſe geben, die inmitten der Chriſtenheit und tolerirt von derſelben aus heidniſchem Grunde Erwachſenes lehren wird. Das Heidniſche wird mithin nicht in heidniſcher Geſtalt auftreten, ſondern Geſtalt, Syſtem, Methode von der herrſchenden Kirche entnehmen, und zugleich wird es eben dasjenige Heidniſche ſein müſſen, welches innerhalb einer ſonſt lebendigen Kirche überhaupt nur möglich iſt, das Heidniſche, welches, mit jedem Kinde geboren, das rein natürliche Bewußtſein zum Inhalt ſeiner Lehre macht, und zwar einer vorgeblich prophetiſchen, einer die Unmittelbarkeit Gottes vorgeblich innehabenden und als einzige Hülfe öffentlicher Schäden ſich darſtellenden. Wir werden mithin bei der Jeſabel an die Philoſophie des abſoluten Begriffes zu denken haben, denn bei keiner andern Lehrweiſe treffen dieſe Kennzeichen zu, daß ſie nämlich als neue Gottesoffenbarung öffentlich lehre (Prophetin), und zwar das chriſtliche Syſtem

lehre (ihr Belaſſenſein in der Kirche), und doch nur des natürlichen heidniſchen Bewußtſeins, daſſelbe eben als Stätte vollkommenſter Gottesoffenbarung faſſend, Inhalt und Offenbarung ausredet (ihre Jeſabelnatur). Eben damit iſt auch ſchon geſagt, daß hier die Verſuchung der germaniſchen Volkskirche indicirt iſt, weil eben keiner andern Kirche die entſprechende gute Gabe (das Zuſammenfaſſen der göttlichen Offenbarung und des natürlichen Bewußtſeins) in gleichem Maaße zu Theil geworden; und auch das wird einleuchten, daß die verſuchte Kirche dann gerade zu verdoppelter Wachſamkeit verpflichtet iſt, wenn ſich das Wort bereits erfüllt hat, „ſiehe, ich werfe ſie in ein Bette, — in große Trübſal, und ihre Kinder will ich zu Tode ſchlagen"; dann gerade, wenn in Folge eines bereits ergangenen Gerichtes die Jeſabellehre in verfeinerte vergeiſtlichte Geſtaltungen einzugehen ſich genöthigt ſieht. Damit ſind wir aber gerade an unſre eigenſte Gegenwart gewieſen. Denn es iſt bereits vor unſern Augen das Gericht ergangen und das Wort hat ſich wiederum erfüllen dürfen: der Gerechte wird ſich freuen, wenn er ſolche Rache ſieht. Der ſchöne Morgenſtern der abſoluten Logik, wie iſt er ſo tief gefallen, und die Tochter der Chaldäer hat keinen Stuhl mehr! Aber nichts deſtoweniger iſt die ganze geiſtige Atmoſphäre, in der wir leben, von entſprechenden Vorſtellungen erfüllt, und alle dieſe Gedankentrümmer und Gedankengebilde, wie ſie ruhelos die Atmoſphäre durchirren, werden ſie nicht wiederum ihre Einheit ſuchen und ihre Verleiblichung? Auf dem Gebiete des rein natürlichen Bewußtſeins zu Schanden geworden, wird die falſche Prophetin nicht bei dem gläubigen Bewußtſein anklopfen, ob ſie hier nicht ihre Stätte finde und ihre Verleiblichung, ohne welche ſie doch nicht ſein kann und welche ſie aus ſich ſelber doch nicht produciren kann? Und man irre ſich nicht: dieſelbe Iſolirung, welche das reine pſychiſche Bewußtſein des erſten Menſchen ſich hat ſchaffen können, kann ſich durch des Menſchen Schuld auch innerhalb des pneumatiſchen Bewußtſeins des zum Glauben erneuerten Menſchen wie-

derholen, darum nämlich, weil immer noch das Pneuma von der wandelbaren Psyche getragen wird. Wenn's eine Möglichkeit giebt, den Geist zu betrüben, und eine Möglichkeit, den Geist zu verlieren: dann wird's auch möglich sein müssen, daß sich im Gebiete des Glaubens die Isolirung wiederhole, welche die Sünde in der Sünde ist, daß das gläubige Bewußtsein von den dasselbe schaffenden Thaten Gottes sich eben isolire, und als ein in sich selber Fertiges und Schöpferisches sich fasse und bethätige; und die also isolirte Gläubigkeit wird sie nicht eben „die mit Besemen gekehrte und geschmückte Stätte" sein, von der geschrieben steht? Freilich, die Jesabel und die isolirte Gläubigkeit werden ein Compromiß mit einander eingehen. Es werden Concessionen gemacht werden, und beides der außerweltliche persönliche Gott und der schöpferische göttliche Anfang aller Entwicklung wird der Gläubigkeit zugestanden werden. Aber ist das nicht eben alles Irrthums Art, daß er die weit hinter der Gegenwart zurückliegenden Anfänge willig der schöpferischen Gottesthat überläßt, um damit eben die Gegenwart und somit die gesammte Wirklichkeit des Lebens für sich zu gewinnen? Wir werden daher nicht zweifeln können, daß derselbe Proceß auch für unsern Fall sich wiederholen wird; und wo unter Voraussetzung eines bloßen göttlichen Anfangs die gläubige Menschheit zum Subjecte der von der Schrift als Thaten Gottes bezeugten Werke erhoben wird: da wird auch zweifellos jenes Compromiß geschlossen sein. Denn freilich alle Thaten Gottes, von welchen das gläubige Bewußtsein weiß, sind von der Art, daß sie einmal eine wahrhaftige Einheit zwischen Gott und Menschen selbstschöpferisch voraussetzen, so daß sie auch in Folge solcher Einheit in lebendiger Weise von der Menschheit können angeeignet werden; daß sie zum Andern für die gottgeeinte Menschheit auch das vorgesteckte Ziel hergeben, dergestalt, daß sie dieselben ethischer Weise zu reproduciren hat. Das ist des Christenthums Art und Herrlichkeit. Gott opfert

ſich uns in ſeinem Sohne, und wir können uns in Kraft ſolches erſten Opfers nun auch Gott wieder opfern. Gott erkennet uns durch und durch, und wir können in Kraft ſolches Erkanntſeins wieder Ihn erkennen. Gott liebet uns, und wir können in Kraft ſolches Geliebtſeins nun auch ſelbſt lieb haben. Aber ein weit Anderes iſt nun doch eben jene ſelbſtſchöpferiſche, unter allen Umſtänden auch *transſcendente* That Gottes, und weit ein Anderes dieſes abgeleitete rein *ethiſche* Nachleben und Ausleben jenes erſten Thuns Gottes. Wo daher jene beiden Wirkungslinien mit einander vermengt werden, wo die göttlichen Anfänge und Anſtöße ſofort in die Unmittelbarkeit des menſchlichen Thuns übergehen: da iſt auch das erſte Kennzeichen jenes ſchlimmen Vergleichs vorhanden. Aber noch ein Anderes reiht ſich ſofort an, daß nämlich, was der Schrift als abgeſchloſſene That oder abgeſchloſſenes und aus ſich ſelber ſich auswirkendes Werk Gottes erſcheint, als ungeſchloſſene Entwicklungsreihe angeſchaut wird, die ihren Abſchluß erſt an ihrem Ende findet. Wird die Menſchheit nämlich als die noch in der Entwicklung begriffene, dennoch als Subject von Gott nur angefangener Werke gefaßt, dann wird dieſelbe auch nothwendig das betreffende Object in ihre eigne Entwicklung hinunterziehen, ſo daß nun die objective ihr eignes Ende bereits in ſich tragende göttliche That ſich eine Umſetzung und Auflöſung *in die Unbeſtimmtheit einer logiſchen Entwicklungsreihe* gefallen laſſen muß. Das iſt das andere Kennzeichen; und darauf nun eben, daß das eine wie das andere in der Pregerſchen Schrift erkennbar hervortritt, begründen wir weſentlich das oben ausgeſprochene Urtheil.

Der Verf. geht (ſiehe oben) von der Allgenugſamkeit des Opfers Chriſti aus. Daſſelbe iſt gültig für die Menſchheit, und wo Rechtfertigung iſt, da iſt auch dieſes einmaligen Opfers Auswirkung und Aneignung. Aber worauf beruht ihm nun dieſe Allgenugſamkeit? Wir haben oben geleſen: Chriſtus habe die Menſchheit ſelbſt durch ſeinen Tod Gott geopfert (1. Petri 3, 18);

Christus habe die dem Tode verfallene Menschheit in seiner Menschennatur wirklich in den Tod gegeben (Hebr. 2, 14). Der Verf. begründet die allgenugsame Gültigkeit des Opfers Christi mithin nicht auf die Allgenugsamkeit seines Verdienstes, sondern auf eine dynamisch-physische Einheit Christi und der Menschheit. Der Verf. macht also die Versöhnung unter der Voraussetzung eines der Menschheit von Gott gegebenen Hauptes und Vorgängers zur Selbstthat des Menschengeschlechtes. Wir beschuldigen den Verf. demnach nicht allein hinsichtlich der Rechtfertigung, sondern auch hinsichtlich der Versöhnung falscher Lehre und behaupten an diesem entscheidenden Orte selbst das Kennzeichen jenes schlimmen Compromisses wiedergefunden zu haben. Nach der Schrift ist doch die Versöhnung lediglich Gottes Werk, Gottes Gabe und Gnade. Wie es betont wird, daß uns Gott also geliebet und Gott im Fleische sich geoffenbaret, also wird es nicht minder betont, daß Gott war in Christo und versöhnete die Welt mit ihm selber. Welches auch immer die Mitwirkung des Menschlichen sein mag, immer bleibt es einmal der göttliche Rathschluß und zum Andern das göttliche Werk der Versöhnung selbst, und zum Dritten das göttliche Urtheil, nach welchem des Einen Opfer als für die Vielen geltend und ausreichend angesehen wird, — worauf die Allgenugsamkeit des Opfers Christi beruht. So die Schrift. Aber wie auf allen Punkten die isolirte Gläubigkeit bei ihrer spiritualistischen Richtung und Stimmung nicht zur Ruhe kommt, bis sie die göttlichen, unermessene Tiefen beschließenden Gnadenwerke menschlich flüssig gemacht und logisch aufgelöst; wie sie z. B. das Geheimniß der Rechtfertigung in ihr gerades Gegentheil umsetzt, indem sie das göttliche Gnadenurtheil nicht durch die Gnade erklärt, die es spricht, sondern durch das neue Leben, das im Glauben in dem Menschen geworden: so kann sie auch bei dem Geheimnisse aller Geheimnisse nicht zur Ruhe kommen, bis sie es, nicht aus ihm selber verstanden, sondern vernichtigt.

Denn wenn in Chriſto wirklich die ihm innewohnende Menſchheit geopfert und das über ſie verhängte Todesgericht wirklich vollzogen iſt, und hierauf nun die allgenugſame Gültigkeit jenes einmaligen Opfers beruhen ſoll: wo bleibt dann die Gnade? und wo der Abgrund göttlichen Geheimniſſes? Was hat man dann noch zu ſtaunen und anzubeten? Die Anbetung beſchränkt ſich auf den Punkt, da der Menſchheit ihr Haupt und ihr Vorgänger gegeben ward. Von da an verläuft Alles auf das Allernatürlichſte, und das große „Gott war in Chriſto" muß verbeſſert werden in „die Menſchheit war in Chriſto." — Der Schrift nach giebt es nur zwei Gründe, um derer willen Gott Menſch ſein wollte: einmal, damit er ſterben könne, zum Andern, damit ſeines Sterbens Frucht kraft wirklicher Gemeinſchaft den Menſchen auch zugeeignet werden könne. Weil bei dem Vorhandenſein einer Weltſchuld einerſeits und einer Sühneforderung des beleidigten heiligen Gottes andererſeits alle Verſöhnung in der durch Blutvergießen zu geſchehenden Darbringung ſolcher Sühne ihre Mitte hat, und weil die Gottheit an ſich ſelbſt kein Blut zu vergießen hat: — darum hat das ewige Erbarmen ſelbſt Menſch werden wollen. Und damit iſt ſofort das Andre gegeben. Denn während bei der Kälber und der Böcke Blut eine wahrhaftige Gemeinſchaft zwiſchen dem Opfer und der Menſchheit nicht beſtand, beſteht nunmehr ſolche Gemeinſchaft in der allerrealſten Weiſe, ſo daß jenes Sterbens Frucht, und darum auch die Frucht, beides des thätigen wie des leidenden Gehorſams, von den Menſchen angeeignet werden kann. Mittlerweile ſchämt man ſich ſolcher auf allen Punkten des Menſchen Sündhaftigkeit und Hülfloſigkeit bezeugenden Gedankenreihen. Wir nun ſchämen uns ihrer nicht, und indem des Verf. Vorausſetzung einer perſönlichen Natureinheit Chriſti und der Menſchheit gerade hinſichtlich der Menſchenwerdung uns Bedenklichſtes zu involviren ſcheint, ſtellen wir hier den Kanon feſt, daß die Menſchenwerdung ſchlechthin nach ihrem hiſtoriſchen unmittelbaren Zwecke, welcher die expiatio iſt, zu

bemeſſen ſei. Mithin die geſetzte Natureinheit wird hier niemals in ihrem An-ſich anzufaſſen ſein, niemals mithin als das unmittelbar Teleologiſche der Menſchenwerdung, ſondern lediglich als das Mittelbare und Dienſtliche. Der Begriff der Menſchwerdung iſt der der kirchlichen Aſſumtion, mittels welcher allein beides, die Wirklichkeit und Dienſtbarkeit des Menſchlichen in Jeſu, gewahrt bleibt. Und das iſt ſofort auf das geſammte Wirken Jeſu anzuwenden. Denn laut des alten Kanons: „sicut anima gestat et vivificat corpus, ita natura assumta sustentatur et vivificatur a divina“ iſt die geſammte menſchliche Entwicklung Jeſu und ſomit auch die ethiſche ſeines Wirkens auf allen Punkten von der innewohnenden Gottheit bedingt, erfüllt, getragen. Freilich während ſeines Wandels im Fleiſche iſt es auch ſein Fleiſch, welches die offene Thüre hergiebt für Welt und Menſchheit und Leiden und Sterben, dergeſtalt, daß die menſchliche Willenserregung ſogar in den entſcheidenden Punkten ihrem An-ſich nach zur Erſcheinung kommen kann (Gethſemane). Aber Willenserregung iſt eben noch nicht gottmenſchlicher Wille, und wo nun das von Welt und Menſchheit Herkommende in die Mitte dieſes gottmenſchlichen Willens tritt, da iſt auch ſofort das Göttliche das Beſtimmende. Mithin nicht die Perſonentwicklung allein, ſondern auch Alles, was Willen und Werk iſt an Chriſto, hat nicht die Menſchennatur zum poſitiven Factor, ſondern die göttliche, wiewohl ſelbſtverſtändlich kein Wille wird, der nicht auch menſchlich wäre in ſeiner Gottmenſchlichkeit. Wenn dem aber ſo iſt, ſo gehört der Gottmenſch auch in erſter Linie zur Gottheit und nur in zweiter zur Menſchheit. Mithin nur ſofern er der Menſchheit auch ein Gegenſtändliches und Unterſchiedliches bleibt, und zwar in erſter Linie dies bleibt, ja nur ſofern er der Menſchheit gegenüber des trinitariſchen Conſortii theilhaftig geworden (der Menſchenſohn, der im Himmel iſt): nur inſofern hat ſein Wirken Heilsbedeutung für die Menſchheit. Eben darum iſt ſolch Wirken auch ſchlechterdings als

Gottes Wirken anzuſehen: ſein Wort Gottes Wort, ſein Werk Gottes Werk; und zwiſchen dem Gottmenſchen, ja zwiſchen dem Concretum ſeiner aſſumirten Natur und zwiſchen der Menſchheit hat ſich eine derartige Unterſchiedlichkeit feſtgeſtellt — geſchaffen freilich nur durch die Einzigartigkeit ſeiner Perſon und darum die Einheit des Weſens nicht aufhebend, gerade wie in der Trinität Einheit des Weſens beſteht bei aller Unterſchiedenheit der Perſonen — daß es als eine logiſche und dogmatiſche Unmöglichkeit erſcheinen muß, Chriſti That unmittelbar als der Menſchheit That zu betrachten. Das iſt aber eben die tragende Vorausſetzung des Verf., denn wenn er die Allgenugſamkeit des Opfers Chriſti daraus ableitet, daß in ſeinem Sterben mit der That die Menſchheit geſtorben, erſcheint dies Sterben und dies Sich-Opfern dann nicht als der Menſchheit eigene That? Mithin hat der Verf. wirklich das An-ſich der Natureinheit Chriſti und der Menſchheit zur Unmittelbarkeit der Menſchwerdung geſetzt. Er hat die empiriſche Einheit Chriſti und der Menſchheit als das Teleologiſche der Menſchwerdung geſetzt. Seine tragende Vorausſetzung hat mithin bereits ihre Widerlegung gefunden, und der kirchliche Begriff der Aſſumtio iſt dieſe Widerlegung. Die Aſſumtio verbietet jegliche Natureinheit Chriſti und der Menſchheit, die nicht von der perſönlichen Unterſchiedenheit getragen wird, verbietet mithin auch des Verf. Grundgedanken, nämlich den Gedanken eines unmittelbaren, empiriſchen Sterbens der Menſchheit in Chriſti Sterben. — Freilich die Schrift lehrt, daß, indem Einer für Alle, auch Alle in dem Einen geſtorben ſeien, und die Schrift lehrt, daß wir mit Chriſto durch die Taufe in den Tod begraben ſind. Aber zunächſt lehrt die Schrift doch nirgends, daß die alte Menſchennatur in Chriſto vorhanden ſei. Sie weiß überall nur Chriſtum als des neuen Geſchlechtes Urheber und Mittelpunkt. Sie lehrt an der entſcheidenden Stelle (Röm. 5, 12) nicht, daß in Chriſto, ſondern daß in Adam die Welt geſtorben ſei. Sie müßte bei der Einheit von Sünde und Tod

doch ſonſt auch lehren, daß die Menſchheit in Chriſto gefallen ſei. Folglich unmittelbarer Weiſe kann von einem Sterben der alten Menſchheit in Chriſto überall nicht gelehrt werden, ſondern dies iſt überall nur möglich unter Vorausſetzung göttlich-ethiſcher Relationen, nämlich der freiwilligen Annahme der Weltſünde Seitens des Gottmenſchen und andererſeits des Gott gewirkten Bußtodes auf des Menſchen Seite. Es liegt in Chriſti Sterben die Macht, daß wir alle durch den Bußtod ihm nachſterben können. Aber damit iſt doch eben geſagt, daß in Chriſto die alte Menſchheit unmittelbarer Weiſe eben ſo wenig geſtorben als in ihm gefallen, und daß mithin auf dies empiriſche Sterben der Menſchheit die Heilskräftigkeit des Opfers Chriſti zu begründen eine dogmatiſche wie logiſche Unmöglichkeit iſt. Wo wäre auch in der Schrift davon die Rede? In der angeführten Stelle 1. Petri 3, 18 mindeſtens nicht. Denn einmal will das Wort προσάγειν in der gegebenen Conſtruction überall nur bedeuten: „Jemandem den Zugang bei Einem bereiten.“ Andererſeits aber den Opferbegriff einmal zugegeben, wird doch die Opferung der Menſchheit offenbar nur als das aus Chriſti Leiden für die Sünder Reſultirende, nicht aber als dieſes Leidens eigner Inhalt gefaßt. Der Verf. hat mithin in der That die beiden oben bezeichneten Wirkungsweiſen vermengt. Er hat die zweite, die rein ethiſche, an die Stelle der erſten, auch transſcendenten geſetzt. Er hat die Opferung der Menſchheit zum Inhalte des Sterbens Chriſti gemacht; und indem er alſo die Perſon des Gottmenſchen um ihre Gegenſtändlichkeit für die Menſchen gebracht, indem er folgerichtig kein anderes Wirken Chriſti gelehrt, als welches zugleich die Selbſtthat der Menſchheit, hat er das erſte Kennzeichen jenes oben beregten ſchlimmen Compromiſſes erkennbar genug hervortreten laſſen.

Demgemäß findet ſich auch das andere Kennzeichen. Um dies aber zu verſtehen, werden wir die Lehre von der Perſon Chriſti hier einzufügen haben, wie ſich dieſelbe Seite 12 f.

findet. Hier leſen wir nämlich: 1) Maria, indem ſie den Sohn Gottes empfängt, gebiert einen „heiligen Menſchen", der jedoch noch nicht Träger eines beſondern Amtes, wiewohl für daſſelbe befähigt iſt und das Bewußtſein ſolcher Befähigung gewinnt; 2) dieſer heilige Menſch empfängt dann in der Johannistaufe den Geiſt des Meſſiasamts, aber er tauft noch nicht mit dem Geiſte und „iſt noch nicht Geiſt der neuen Menſchheit, der von ihm ausgeht;" denn „dem Geiſte ſeines Amtes gegenüber ſteht er noch im Verhältniſſe des Gehorſams, der Abhängigkeit;" dann 3) mit der Auferſtehung iſt „die menſchliche Natur der göttlichen nun ganz und gar zu eigen geworden" und Jeſu Aeußerung nunmehr zur Aeußerung des heiligen Geiſtes, dergeſtalt, daß nunmehr auch ſeiner Menſchheit nach das Wort gilt: ὁ δὲ κύριος τὸ πνεῦμα ἐστί; aber 4) wie der Entäußerung Chriſti eine Rücknahme der Herrlichkeit entſprechen muß, alſo muß auch der Auferſtandene noch mit dem Geiſte der Herrlichkeit erfüllt werden. Dieſen Geiſt, τὸ τῆς δόξης καὶ τὸ τοῦ θεοῦ πνεῦμα empfängt Jeſus bei ſeiner Erhöhung zur Rechten (Apoſt. 2, 33), und dieſer Geiſt, „wie er zuerſt wieder Gottes des Sohnes wurde," wird dann ausgegoſſen an dem Feſte der Pfingſten. — Das iſt die Lehre von der Perſon, oder richtiger von der Perſonwerdung Chriſti. Denn das iſt in der That die traurige Eigenthümlichkeit dieſer Lehre, daß ſie denſelben Geſchichtsinhalt, welchen die Kirche in der unitio personalis befaßt ſieht und anbetet, in eine lange Entwicklungsreihe auseinanderlegt, an deren Ende erſt gefunden wird, was die Kirche an ihrem Anfange ſchon empfangen hat. Daß Maria den Sohn Gottes empfängt, hat die Geburt eines „heiligen Menſchen" zur Folge; und fortan tritt uns eine pur und bloß menſchliche Entwicklung entgegen, unterſtützt nur und auf ihren Wendepunkten bedingt durch Geiſtesmittheilung. Nur der jenſeitige Anfang (das Empfangen des Sohnes) und das jenſeitige Ende des Wiedererfülltwerden des Sohnes mit dem Geiſte der Herrlichkeit, zeigen

eine Einwirkung oder richtiger ein Verhältniß des ewigen Sohnes zu dieſem heiligen Menſchen. Es wird auf keinem Punkte die Entwicklung der menſchlichen Natur durch den ihr innewohnenden Logos mitbedingt. Der uralte Kanon, nach welchem die natura humana von der perſönlich mit ihr geeinigten natura divina erhalten, belebt, vergeiſtlicht wird, findet überall keine Anwendung. Ja da ſelbſt, wo das Selbſtbewußtſein Jeſu geſetzt wird, hat daſſelbe keineswegs die ihm eigenthümliche Gottheit zum Gegenſtande, ſondern ſein Verhältniß, ſeine Befähigung zu dem Amte, in welches der Geiſt ihn verſetzen wird. Mithin als ob Logos und Pneuma perſönlich identiſch wären, und mithin beide unperſönliche Ausſtrahlungen der einigen Gottheit, giebt es für die ganze Entwicklung des Jeſuslebens keine andren Factoren, als ſeine Menſchheit und den ſucceſſive und darum in ganz altteſtamentlicher Weiſe ſich mittheilenden Geiſt. Und welch Jeſusbild wird auf dieſem Wege gewonnen! Während der ganzen Zeit bis zur Johannistaufe giebt es keinen andern Inhalt für das Jeſusbewußtſein als die Befähigung für das Amt, das der Geiſt bringt. Die ganze Fülle göttlichen Liebeswunders, daß in dem Weihnachtkindlein die wahrhaftige Gottheit realiter und untrennbar geeinigt da iſt; daß hier alſo der Punkt wahrhaftiger Einheit Gottes und der Menſchen gegeben iſt, ſo daß die Engel vorwegnehmend ſingen können: „Friede auf Erden"; die ganze Fülle dieſes Wunders, daß hier nun ein Menſch geworden, deſſen Bewußtſein von dem Bewußtſein, Gott zu ſein, getragen wird, der wohl dem jenſeitigen Beſchluſſe des dreieinigen Gottes gemäß auf den vollen Brauch ſeiner innewohnenden Herrlichkeit verzichten will, dem aber nichts deſtoweniger der ewige Logos innewohnt, dergeſtalt, daß es außerhalb dieſes Menſchen kein Logosbewußtſein giebt, daß durch dieſes in ſelbſterwählter Knechtsgeſtalt lebenden Gottmenſchen Rede und Lebensverkehr mit dem Vater die Welt regiert wird, wie vor ſeiner Geburt in das Fleiſch, wiewohl jetzt eben in der Weiſe

der Knechtsgeſtalt und nicht in der der göttlichen Geſtalt: — für dies ganze Wunder göttlichen Wohlgefallens haben wir keine Stätte finden können in unſerm Buche. *Wir können nicht anbeten vor dieſem Jeſusbilde.* Wir können die Identität ſeiner Gnaden und Thaten nicht in das eigne bedürftige Leben hinübernehmen. Wir können uns kaum noch vorſtellig machen, warum die Chriſtenheit dieſe Perikopen eben predigen läßt, weil ſie es doch eben nur in dem Bewußtſein thut, ewige Thaten und ewige Worte vor ſich zu haben, die ſich noch Sonntag für Sonntag wiederholen an ihrer Bedürftigkeit. Denn man beachte das wohl: ſelbſt nachdem Jeſus den Geiſt empfangen, ſteht er nur erſt in einem Verhältniſſe des Gehorſams und der Abhängigkeit zu demſelben. *Erſt von der Auferſtehung an iſt Jeſu Aeußerung des Geiſtes Aeußerung.* Gerade die Worte und Werke alſo, welche die Perikopen uns predigen, ſind noch nicht Geiſtesäußerung. Jeſus und der Geiſt ſind bis dahin in eine wirkliche Lebenseinheit noch nicht eingegangen; und derſelbe, auf welchem der Geiſt der Weiſſagung ſelbſt den ſiebenfachen Geiſt ruhen ſieht, ſoll ſich demſelben bis dahin ſo wenig innerlich aufgeſchloſſen haben, daß überall kein *metaphyſiſches*, ſondern lediglich ein *ethiſches* Verhältniß zwiſchen beiden beſteht, nämlich das durch Jeſu Gehorſam bedingte. Dann tritt freilich die Erhöhung ein von Oſtern an, und mit ihr verklärte Menſchennatur. Aber in welchem Sinne dies wieder? Denn der Begriff der Erhöhung iſt dem Verf. zugleich der Begriff nunmehr ſich erſt *vollendender Perſonbildung.* Nun, von Oſtern an, tritt Jeſu Menſchheit erſt in die volle „Gemeinſchaft Gottes." Mithin erſt von Oſtern an iſt die unitio personalis vorhanden. Denn das iſt doch ihr Begriff eben, daß es für dieſe concrete Jeſus-Menſchennatur nunmehr mittels der Aſſumtion perſönliche *Gottesgemeinſchaft* giebt und nur hinſichtlich der *Herrlichkeits*gemeinſchaft noch Entwickelung ſtatthat. Hinſichtlich *dieſer* Entwicklung ſetzen Kirche und Schrift dieſelben Stadien, nämlich

Oſtern und Himmelfahrt, aber doch eben nicht anders, als daß ſie dieſelbe als von jenem feſten Punkte der unitio personalis aus gewirkt denken. Mithin was der Schrift nach fertige, ihre Entwicklung ſelbſt producirende That Gottes iſt, das hat ſich dem Verf. in eine weite logiſche Entwicklungsreihe aufgelöſt, die Oſtern ſelbſt noch nicht zur Ruhe kommt. Denn Himmelfahrt erſt empfängt er den Geiſt Gottes und der Herrlichkeit vermeintlich laut Apoſtlg. 2, 33. Laut dieſer Stelle hat der Herr die Verheißung eben des Geiſtes empfangen, mithin die Gabe und Macht der Verheißung, d. h. die Gabe heiligen Geiſt ausgießen zu können. Mithin für uns, nicht für ſich nun erſt völlig den Geiſt zu haben, empfängt er die Verheißung. Und doch lehrt dies der Verf. gerade. Gerade dieſer Geiſt war Gegenſtand der Entäußerung geweſen. Gerade dieſer Geiſt, der beides ein Geiſt Gottes und ein Geiſt der Herrlichkeit iſt, hat dem armen Jeſusbilde des Verf. bis dahin gefehlt. Es hat ihm mithin die die unitio personalis conſtituirende Gottheit ſelbſt gefehlt, und Himmelfahrt alſo wird in der That erſt der Menſch, der wahrer Gott nicht nur heißt, ſondern auch iſt, Himmelfahrt kommt die Entwicklung erſt zur Ruhe und die Chriſtusperſonbildung erſt zu Stande. Wir wiſſen nicht, was wir ſagen ſollen. Das aber wiſſen wir, daß wir das andere Kennzeichen der Compromiß eingehenden Jeſabellehre geſchaut haben von Angeſicht zu Angeſicht.

Hier hat nun unſer erſter Satz ſeine volle Beſtätigung gefunden. Denn es kann kein Zweifel mehr ſein, der Verf. hat die Menſchennatur zum Subject der Werke Gottes gemacht. Das erhärtet dieſe eigenthümliche Lehre von Chriſti Perſon, nach welcher dieſe ſchlechthin nur in ihrer Identität mit der Menſchheit erfaßt war, nach welcher die Entwicklung nicht von dem Gottmenſchen ausging, ſondern von einem heiligen Menſchen, der erſt an ſeines Weges Ende ſo zu ſagen mit Gottheit angethan wird. Mithin nicht was Chriſtus nach der Einzigartigkeit ſeiner Perſon iſt, ſondern lediglich was die

Menſchheit Gleiches und Einheitliches in und an Chriſto hatte — das war ſchlechthin der Geſichtspunkt, unter welchen wir Chriſti Leben geſtellt ſahen, und das ſchlechthin die Antwort ſuchende Frage: was die Menſchheit empiriſcher Weiſe in und an dieſer Chriſtusperſon gewonnen habe? Denn freilich „Alles iſt Euer," ſagt die Schrift, und was Chriſti, eben daſſelbe das Unſre. Aber wie iſt es das Unſre? und ſpricht die Schrift nicht von dem Vater aller Gläubigen: „das iſt aber nicht geſchrieben allein um ſeinetwillen, daß es ihm zugerechnet werde, ſondern auch um unſertwillen, welchen es zugerechnet werden ſoll, ſo wir glauben"? — Mithin mittels der göttlich-ethiſchen That des Zurechnens und mittels der menſchlich-ethiſchen That des Glaubens, mithin lediglich mittels ethiſcher Relationen, mittels der „wunderlichen" Gerechtigkeit, die um des Gerechten willen den Ungerechten gerecht hält, — ſo und nicht anders iſt Alles unſer und Chriſti Leben unſer Leben. So die Schrift; und wie weſentlich anders der Verf. doch! Denn an die Stätte der Ethik hat ſich die Phyſik geſtellt. Es beſteht eine perſönliche Natureinheit*) zwiſchen Chriſto und der Menſchheit und Chriſti Leben iſt nun ſo zu ſagen das Subſtrat, an welchem die Menſchheit gewinnt und den Sieg erhält. Denn, wohlgemerkt, nicht nach ſeiner Gottmenſchheit, ſondern nach ſeiner Menſchheit, nicht nach ſeiner Einzigartigkeit und Unterſchiedenheit, ſondern nach ſeiner Natureinheit iſt Chriſti Leben hier angeſchaut, und mithin nicht der Einzigartigkeit d. h. nicht dem perſönlichen Chriſtus, ſondern der Natureinheit d. h. der Menſchheit als ſolcher gehört jenes Chriſtus-Lebens Frucht und Erwerb. Die Menſchheit erſcheint mithin nach allen Seiten hin als das tragende Subject,

*) Daß wir auch die Natureinheit Chriſti und der Menſchheit lehren, verſteht ſich, aber wir lehren in Bezug auf das Heilswerk keine unmittelbare, ſondern eine mittelbare, und in Bezug auf Chriſti Perſon keine perſönliche, ſondern eine ſubſtantielle. Oder kommt ſeiner Menſchennatur nicht ἀνυποστασία zu? und das, worin ſie Perſon hat, iſt es nicht eben das Uebermenſchliche, das Göttliche des innewohnenden Logos?

und die Jesabellehre steht vor unsern Augen da arg und verderblich.

Auf solcher Voraussetzung erbaut sich die Rechtfertigungslehre des Verf., bei welcher wir uns kürzer fassen können, weil dieselben Kategorien wiederkehren. Wie wir oben sahen, daß abgesehen von den betreffenden ethischen Relationen eine so zu sagen physikalische Einheit zwischen Jesus und der Menschheit gesetzt war, in Folge deren Jesu Sterben als der Menschheit Sterben erscheinen mußte; ebenso sehen wir auch an diesem Orte die ethische Relation verschwinden und die physikalische Lebenseinheit sich an deren Stelle setzen. Nun ist aber die Rechtfertigung schlechterdings nur ethische Relation, und überall noch gar nicht Lebensmittheilung. Wir finden mithin in demselben Buche, welches auf allen Punkten die Lehre vom Amte mit der Rechtfertigungslehre zu bemessen verspricht, der Rechtfertigung überall nicht erwähnt. Wie möchte das auch anders sein. In der Herstellung verklärter Menschennatur hatten die Wege Gottes ihr unmittelbares Ende gefunden. Mithin überall keine andre Kategorie wird es bei der Individualisirung des Heils für den Verf. geben können, als die der Lebensmittheilung, als die der nur etwas geistreicher gefaßten justitia infusa. Der Verf. kann keinen actus forensis lehren, er kann keine wirkliche justitia imputata lehren, weil ihm überall der Begriff göttlich-ethischer Relation fehlt. „Immer ist es der neue Mensch, Christus, der durch seine Selbstmittheilung nach Geist und Natur an die alte Welt in ihr eine neue erzeugt." Der Satz hat ja seine völlige Wahrheit, aber eine solche, in welche auch die katholische und reformirte Kirche einstimmen. Denn daß der Herr Jesus in seiner Verklärung am allerwenigsten ein Jesus otiosus sein könne, und daß er des neuen Lebens voll dasselbe auch mittheile den bedürftigen Brüdern — das wissen Reformirte wie Katholiken. Aber daß solche Lebensmittheilung eben mittels der justificatio geschehe, daß eben justificatio sei und wirke regeneratio — das weiß

die lutheriſche Kirche allein und hat eine Herrlichkeit daran, deren Genuß alle ihre Knechtsgeſtalt aufwiegt. Dem gegenüber weiß nun aber der Verf. überall von keinem Rechtfertigungsbegriffe, als welcher in der „Lebensmittheilung" aufgeht. Die Lebensmittheilung ſelbſt iſt ihm die Rechtfertigung. Denn wohl finden wir in dieſem Zuſammenhange auch einmal die werthen voces „Chriſtus für uns und anſtatt unſer", ja wir finden von einem gnädigen „Anſehen" Gottes geredet. Aber was die Worte ſagen wollen, kann nicht ſchwer ſein. Denn nicht um des Verdienſtes Chriſti, ſondern um der Lebenseinheit willen, welche zwiſchen uns und dem Haupte beſteht, findet ſolch gnädiges Anſehen ſtatt; und nicht weil er die ewig unerreichbare und nun dennoch in Gnaden uns nahe Perſon iſt, giebt es einen Chriſtus für uns, ſondern weil in dem Haupte principiell ſich vollendet hat, was im Gliede ſich nur zu wiederholen vermag. Wir bleiben mithin immer innerhalb der Kategorie der Lebensmittheilung. Und wenn nun Fortzeugung der neuen Menſchen, Selbſtmittheilung auf Gottes Seite den Inhalt der Rechtfertigung ausmachen ſollen; worin mag derſelbe auf Seiten des Menſchen geſetzt ſein? — Wir haben oben gehört: der Menſch habe für ſeine eigne Perſon einzugehen in die Offenbarung Jeſu. Aber hat nun dieſe Offenbarung dem Verf. nicht eben lediglich verklärte Menſchennatur zum Inhalte? Werden wir uns mithin nicht wieder aus dem Gebiete der ethiſchen Relation in das der geiſtlichen Phyſis hinüber gedrängt ſehen? Der Glaube iſt in der That ein ethiſcher, ſobald er mit der Kirche in ſeiner auf das objective Verdienſt Chriſti bezogenen inſtrumentalen Bedeutung erfaßt wird. Er hört aber ſofort auf dies zu ſein, ſobald er weſentlich als Keim neuen Lebens, als Schöpfeimer für neue Lebensſubſtanzen geſchaut wird; und wie anders wird doch der Verf. ihn erkennen mögen? Wir leſen: wo eine innere Einigung mit dem Liebeswillen Chriſti unter der menſchlichen Natur ſelbſt ſtatthabe, da werde der Einzelne auch in gleicher Gnade (?) angeſchaut. Mithin, abgeſehen von der eigenthümlichen Faſſung, nach welcher Chriſtus ſelbſt als der Gnade be-

dürftig erſcheint — was, ſo viel wir wiſſen, nur in der reformirten Föderaltheologie vorkommt, wo mindeſtens von einer justificatio der Seele Jeſu die Rede iſt — iſt es in der That nicht die inſtrumentale Bedeutung des Glaubens, welche uns hier entgegentritt; ſondern in ſofern bereits ein Zuſammenſchluß des göttlichen und menſchlichen Willens geworden, bin ich gerechtfertigt, und mittels ſolches das neue Leben bereits bezeugenden Zuſammenſchluſſes bin ich es. Wie hier nun aller Troſt der armen Sünder verloren geht, wie hier andererſeits ein Undenkbares geſetzt wird, nämlich der Zuſammenſchluß der Seele mit Gott, bevor noch durch eine ſonderliche That Gottes — durch die Rechtfertigung eben — die jeglichen Zuſammenſchluß hindernde Scheidewand der Schuld hinweggethan iſt: das wollen wir nur andeuten, und nur das hervorheben, wie mithin auch auf des Menſchen Seite der wirkliche Inhalt der Rechtfertigung verloren gegangen, nämlich der Glaube in ſeiner inſtrumentalen Bedeutung.

Es iſt mithin wirklich das Wunderbare vorhanden, daß unſer Buch von Rechtfertigung überall nicht lehrt. Es hat uns im Gegentheil in gar fremde Gedankenkreiſe geführt. Die ganze Kirchenlehre, die es doch nur kann zu Worte bringen wollen, ruht auf dem Grundbegriffe göttlich-ethiſcher Relation, göttlichen Sprechens, Urtheilens, Wirkens. Dieſen Grundbegriff haben wir auf jedem Punkte ſtürzen und an ſeine Stelle den rein ſubſtantiellen Begriff geiſtlicher Phyſis, geiſtlicher Lebenswerdung und Mittheilung ſich ſtellen ſehen. Darin mußten wir die leider nur zu erkennbaren Kennzeichen jenes vielberegten ſchlimmen Compromiſſes erkennen, und es iſt uns mithin klar geworden, daß, weil bis dahin die Kirche nicht zu Worte gekommen, dieſelbe es auch in der Zukunft nicht wohl können werde. Mit der Gewißheit ſchreiten wir zu der Lehre vom Amte, daß, weil in den großen Lehren von Chriſto und von der Rechtfertigung die Kirche nicht zu Worte gekommen, ſie auch hinſichtlich der Lehre vom Amte nur zu Worte kommen werde, um die Irrigkeit derſelben, vorausgeſetzt ihre Folgerichtigkeit, abſchließend zu bezeugen. Es wird mithin Alles darauf

ankommen, ob auch des Verfs. Amtslehre, anstatt auf dem Grundbegriffe göttlich-ethischer Relation, auf dem der geistlichen Lebenswerdung und Lebensmittheilung sich erbauen wird. Stellen wir zu dem Ende die betreffende Lehre kurz zusammen.

„Das Amt Christi ist die Selbstbezeugung der neuen Menschheit, wie sie ganz und gar Gottes geworden ist, der Welt gegenüber und Gott gegenüber" (S. 111). Dies Amt Christi vollendet sich, wie oben dargelegt, durch die „Vorstufen" seiner Geburt u. s. w. hindurch, auf dem Punkte, wo der erhöhte Menschensohn die Verheißung des Geistes empfängt, und offenbart sich von da aus in der Mannigfaltigkeit seiner Manifestationen. Hier steht oben an das Charisma apostolischer Lehrbegabung, wie sich dasselbe in der Herstellung heiliger Schrift bezeugt, mittels welcher Jesu Zeugniß unverfälscht und vollständig der Welt erhalten bleibt (S. 19 f.). Es steht dasselbe oben an, weil der rechtfertigende Glaube eines gewissen Wortes bedarf, durch das er werde; aber es schließt sich hier das Amt Christi nicht ab, sofern es sich nämlich um die volle Manifestation des ganzen Inhalts der neuen Menschheit handelt. Diese Manifestation ist nun verschieden, je nachdem der neue Mensch selbst verschieden ist nach Geist und Natur. Als seiner Natur nach dem Tode entnommen, bezeugt es sich durch das *χάρισμα ἰαμάτων*, als der zeitlichen Entwicklung entnommen durch das *λαλεῖν γλώσσῃ*. Als seinem Personleben nach über die Fessel der Beschränkung erhoben, bezeugt es sich nach der Seite des ätiologischen Wissens hin als *γνῶσις* (wozu auch die *διάκρισις πνευμάτων* gehört), nach der Seite des teleologischen als *λόγος σοφίας*, wie nach der Seite des Willens hin als Fülle der *δυνάμεις*. Als seinem Personleben nach auch der zeitlichen Entwicklung entnommen, erweist es sich endlich in den Charismen der *ἀντίληψις* und *κυβέρνησις* (S. 30). Dies ist das Amt Christi; und wie steht demselben nun die Gemeinde gegenüber? Diese ist, da rechtfertigender Glaube nur durch jenes

erſte Charisma wird, eine ſichtbare, ſofern ſie eben durch das ſichtbare Wort apoſtoliſcher Lehrbegabung geworden, was ſie iſt. Sie iſt aber auch eine unſichtbare, ſofern ſie des Wortes Inhalt in ſich aufgenommen und alſo des verborgenen Lebens des neuen Menſchen Jeſu theilhaftig geworden (S. 30. 31). Dieſe ſichtbar-unſichtbare Gemeinde, ungleich freilich Chriſto, ſofern ſie das neue Leben aus ihm nur empfängt durch „wahrhafte Zeugung und Lebensmittheilung", gleich aber Chriſto um der Einheit des Lebens willen, wie um der Einheit ſeines Selbſtzeugniſſes willen — dieſe Gemeinde iſt nun offenbar Eins mit ſeinem Amte, weil ſein Amt eben ſeine Selbſtbezeugung iſt, mit welchem ſie Eins iſt. So hat alſo jeder Gläubige Antheil an dem Amte Chriſti, weil er überall kein Gläubiger wäre, „ohne auf das Amt Chriſti eingegangen zu ſein, ohne die Selbſtbezeugung Chriſti über ſich geübt zu haben" (S. 34). „So ſehr iſt demnach Uebung des Zeugniſſes Chriſti, des Amtes Chriſti Recht eines jeden Chriſten, als ſein Glaube es iſt. Und indem nun der Glaube Chriſtum in ſeinem Zeugniſſe ergreift, ſteht er in und mit Chriſtus vor Gott und bietet den einmal für die Sünde Geopferten Gott dar, ergreift und empfängt er in ihm die Gnadenkräfte Gottes. So vollzieht der Glaube, indem er iſt und lebt, ein Prieſteramt, er iſt des Hohenprieſters Chriſti διάκονος geworden, der von ihm entzündet, in ihm vor Gott tritt, mit ihm die Antwort der Gnade auf ſich ſegnend zurückbringt." Nun iſt es aber gleich, ob der Glaube Chriſti Selbſtzeugniß über ſich oder über andre bezeuge. Denn immer iſt es daſſelbe Amt, dem er dient, und dieſelbe alte Natur, darüber er es bezeugt. Eben darum iſt es auch gleich, ob der Glaube mit dem Worte oder ob er mit den Sacramenten diene, denn im Sacrament hat das eine Bekenntniß des Amtes Chriſti nur verſchiedene Form angenommen. Eben darum (S. 37) giebt es auch außer dem Amte Chriſti, das er allein hat, an dem alle Gläubigen dienen, kein Amt weiter im neuen Teſtamente, da er ſein von Gott gegebenes

Amt bis an das Ende der Tage nicht abgiebt. Der Hohepriester übt sein Amt in allen Gläubigen, und durch alle Gläubigen und wie die Gläubigen geboren sind durch sein Amt, also leben sie auch durch Dienst in seinem Amte. Die Zeit ist mithin dahin, da Opfer, Cultus u. s. w. durch die legitime Priesterkaste ihre Legitimation und Kraft empfing, denn wo evangelisch Zeugniß ist, da ist nunmehr auch Heilserweisung, und eben darum entsteht das, was die Kirche Predigtamt heißt, lediglich durch des Herrn Willen, daß Alles, „εὐσχημόνως καὶ κατὰ τάξιν" geschehe. Die Gemeinde schafft sich mithin einen geordneten Dienst für dasselbe Amt, welches jedem Gläubigen zusteht. — „So ist das Amt des neuen Testamentes, das Wort von der Versöhnung, das Bekenntniß Jesu, zunächst Amt Jesu Christi, und in ihm Amt aller derer, die zu seinem Leibe gehören, und diese üben das Amt durch Mund und Hand der Apostel und Propheten, Hirten und Lehrer, die sind ihr Mund, ihre Hand." Es besteht aber eine Nöthigung zur Herstellung solches geordneten Dienstes. Denn der einzelne Christ kommt nur zur Befriedigung seiner selbst, indem er in Gemeinschaft tritt mit dem Christus in seinen Brüdern. So wird der Glaube Gemeinschaft und zwar eine solche, die in Jesu Zeugniß und Amt ihre Mitte hat; und andererseits auch die Bedürftigkeit des Einzelnen, die nach Ergänzung strebt, wie die Fülle des Einzelnen, die nach Mittheilung strebt, drängen zu derselben Gemeinschaft hin. So entsteht aus Glauben Gemeinschaft, und daß dieselbe wie oben gesagt, in dem Zeugnisse Jesu ihre Mitte hat, darin liegt es, daß man besonders Begabte aus der Mitte der Gemeinde zur Aufsicht bestellt, damit die Fülle der Gaben und Dienste anständig und der Ordnung gemäß sich erweise (S. 44). — „So ist es denn in Wahrheit jeder Gläubige, der da lehrt, tauft, weissagt, regiert, wenn ein besonders Begabter für ihn solches Zeugniß thut und ordnet"; — „denn der Glaube versetzt in Gemeinschaft mit Christi Amt, und mag immerhin die Gabe, mit welcher jene Begabteren

Zeugniß thun, eine ihnen eigenthümlich gewordene ſein, ſo iſt doch das Zeugniß ſelbſt, das ſie thun, das allgemeine, mit deſſen Aneignung jeder eo ipso Prieſter geworden iſt, das ein Jeder nach Kräften, der Ordnung gemäß, wie er dazu die Gabe hat, zu verwalten, Recht und Pflicht hat."

Alſo 1) das Amt Chriſti iſt das Selbſtzeugniß der ganz und gar Gottes gewordenen neuen Menſchheit, Gotte wie der Welt gegenüber; 2) dadurch, daß der Einzelne unter ſolch Selbſtzeugniß ſich ſtellt und daſſelbe an ſich übet, wird er zum Gläubigen, ſo daß der Glaube ſelbſt ſchon als ein prieſterliches Thun erſcheint; 3) folglich hat der Glaube vollen Antheil an Chriſti Amte, weil jenes Selbſtzeugniß, das er über ſich übte, eben dies Amt iſt, und das Predigtamt iſt nur mit Rückſicht auf Anſtändigkeit und Ordnung aus der Gemeinde herausgeſetzt. In dieſe drei Sätze können wir die Lehre des Verf. zuſammenfaſſen und gleich der erſte Blick ergiebt die Folgerichtigkeit des Irrthums. Gleich der erſte Blick zeigt, wie auch hinſichtlich der Kirche, der Gemeinde, des Amtes, der Begriff göttlich-ethiſcher Selbſtbewegung ein unbekannter geblieben. Zur Rechten Gottes die Menſchennatur in ihrer Verklärung, dann das Amt aus des Glaubens Natur abgeleitet, ja die chriſtliche Gemeinſchaft ſelbſt aus deſſelben Glaubens Natur und natürlicher Fortbewegung erklärt, — überall tritt uns dieſelbe Kategorie natürlicher Bewegung und Mittheilung entgegen, und dieſelbe Auflöſung des Gegenſtändlichen in die von ihm getragene Subjectivität, dergeſtalt, daß wir kaum einmal von Berufen gehört haben und von Aemtern, ſondern lediglich von Gaben und mehr oder weniger Begabten. Da begegnet uns offenbar wieder dieſelbe iſolirte Gläubigkeit, die von den entſprechenden Gottesthaten ſich losgelöſt hat, und neue Eigenthümlichkeiten dieſer Gläubigkeit begegnen uns; denn nicht nur, daß hier die Gemeinde ſelbſt als Product des Glaubens gefaßt iſt — die Einzelnen treten zu ihrer Selbſtbefriedigung zur Gemeinde zuſammen — alſo nicht nur, daß uns die Schöpfungen Gottes wieder als

Resultate logiſcher Entwicklungsreihen gefaßt werden, was ja auch gerade hinſichtlich des Predigtamts geſchieht; ſondern auch die Eigenthümlichkeit des iſolirten Glaubens, nach der er, die Einfalt zur Carricatur entſtellend, die ganze reiche Mannigfaltigkeit Gottes zur todten Einheit zuſammenſchlägt, begegnet uns in erkennbarſter Weiſe. Oder iſt ſie's nicht, die in unſerm Buche ſpricht: das Amt Chriſti und das Wort Chriſti ſeien ein und daſſelbe? und wiederum Glauben und Chriſti Amt üben ſei ein und daſſelbe? und wiederum ſolch Amt über ſich und über Andere üben ſei ein und daſſelbe? und endlich ſolch Amt ſelber oder durch Andere üben ſei ein und daſſelbe? Das iſt derſelbe iſolirte Glaube, der aus dem großen „Eins iſt Noth" unter andern den Satz gelernt hat, die confeſſionellen Eigenthümlichkeiten ſeien lediglich das Accidentelle, derſelbe iſolirte Glaube alſo, der, auf Menſchenarm ſich verlaſſend, auf den Menſchenarm weltlicher Könige wie auf den Menſchenarm der vielen Köpfe, als evangeliſche Allianz tagend, alle wahrhaftige Allianz zu nichte macht und unmöglich macht an ſeinem Theile, ſofern nämlich nicht Geſpenſter, ſondern nur leibhaftige Menſchen, und darum auch nur leibhaftige hiſtoriſche Kirchengeſtaltungen Allianz können gewähren und verweigern. Wir beſchuldigen den Verf. ſolches Exceſſes nicht. Wir erkennen aber mit herzlichem Schmerz, mit herzlichſter Sehnſucht nach wahrhaftiger Einheit mit Denen, die den verherrlichten Herrn Jeſum bekennen, dieſelbe irrige Grundſtellung und Grundanſchauung in ſeinem Buche wieder, und dürfen das doch nicht verhalten um des Herrn willen.

Des Herrn Jeſu Himmelfahrt iſt die Verherrlichung ſeiner Menſchheit. Aber iſt damit nicht eben geſagt, daß ſolche Exiſtenzweiſe in Herrlichkeit eben nur dieſem beſtimmten Concreto, keineswegs aber dem Abſtracto Menſchheit zukomme? Es gehört doch zum A B C der Chriſtologie, daß nur die Concreta der beiden Naturen ihren Thätigkeiten nach ſich mitgetheilt haben, keineswegs die Abſtracta, und es liegt tiefer Sinn in ſolchem A B C, weil ich bei der Verwechſelung des Concreten

und Abſtracten ſofort die Linie göttlicher Ethik überſchritten und Geſchichte in Logik verwandelt habe. So gewiß ich mithin nicht ſagen darf: die Gottheit iſt geſtorben, eben ſo wenig auch: die Menſchheit regiert die Welt. Wenn dem aber ſo iſt, iſt des Verf. erſter Satz nur Irrthum. Denn eben dem Abſtractum ſchreibt er zu, was nur dem Concretum gehört. Es giebt kein Selbſtzeugniß abſtracter neuer Menſchheit. Es giebt überall keine abſtracte neue Menſchheit, die irgendwo Subſiſtenz hätte, die Amt tragen könnte und Selbſtzeugniß üben. Die ganze Baſis der betreffenden Gedankenreihe iſt mithin dahin gefallen, und wir haben nur noch nach der dogmatiſchen Bedeutung dieſes Figments zu fragen. Da iſt es aber ein alter Satz, daß kein Bruder den andern erlöſen kann, und nicht minder ein bewährter Satz, daß es eine unmittelbare Communication zwecks der Heilsmittheilung nur zwiſchen den drei Perſonen der Trinität giebt. Mithin, wenn der Verf. die neue Menſchheit als ſolche zum Subjecte mindeſtens des dritten Artikels gemacht hat, wenn er das Heil des Einzelnen nicht dadurch werden läßt, daß der Vater des Sohnes Verdienſt und Fürbitte anſieht, ſondern dadurch, daß er die neue Menſchheit anſieht; wenn er den heiligen Geiſt das Wort der Wahrheit nicht vom Gottmenſchen hernehmen läßt, ſondern von verklärter Menſchennatur: dann hat er offenbar jene beiden Sätze gebrochen und damit eben ſo offenbar die neue Menſchheit in das Collegium und Conſortium der Trinität aufgenommen. Dem entſpricht freilich eine Wahrheit, denn der Menſch Jeſus iſt in der That in das Collegium der Trinität aufgenommen. Wenn der heil. Stephanus betet: Herr Jeſu, nimm meinen Geiſt auf! dann muß gerade Das, was an Chriſto Jeſus iſt, anbetungswürdig geworden ſein und ſomit des trinitariſchen Conſortium theilhaftig. Aber folgt hieraus nun auch im Mindeſten des Verf. Lehre? Oder bleibt der Herr Jeſus nicht in alle Ewigkeit die abſolute Perſon, während wir nur relative Perſonen bleiben, wiewohl theilhaftig des Abſoluten? Giebt es nicht für ihn eben

ein trinitariſches Conſortium, während es für die Gemeinde in alle Ewigkeit nur eine trinitariſche Communication geben wird? Selbſt wo die Offenbarung das vollendete Ende ſieht (Kap. 21), ſelbſt wo ſie die neue Menſchheit als die vollendete Hütte Gottes ſieht, ſelbſt hier giebt es kein Verſchwommen- und Verſchlungenſein des Gottmenſchen in die Menſchheit; ſondern wie die geſchmückte Braut ihrem Manne eben ſo unterſchiedlich wird ſich dieſe zu jenem verhalten, und wie der Hausherr vom Hauſe, ebenſo unterſchieden werden Gottheit und Menſchheit bleiben, worauf ja auch allein die Möglichkeit ſeligen Liebesverkehrs beruht. Selbſt im Jenſeits läßt ſich das Verhältniß zwiſchen Gottheit und Menſchheit noch durch ein μετὰ ausdrücken. Es wird mithin wie perſönliche alſo auch räumliche Unterſchiedenheit zwiſchen beiden beſtehen. Der Lebenskreis der Trinität wird ein anderer ſein und der Lebenskreis der neuen Menſchheit wiederum ein anderer und mithin der Gottmenſch Jeſus ewiglich persona personans, die neue Menſchheit dagegen ebenſo in alle Ewigkeiten persona personata bleiben.*) Es iſt mithin grundſtürzend, wenn der Verf. die abſtracte Menſchheit in das trinitariſche Conſortium aufnimmt; und grundſtürzende Folgen wird der grundſtürzende Irrthum haben. Denn wie ſich immer die Chriſtologie geſtalte, immer wird ſie an den urſprünglichen Grundrelationen zwiſchen Gottheit und Menſchheit ihr Maaß haben und ihre Schranken. Mithin der Unterſchied zwiſchen Gottheit und Menſchheit, zwiſchen abſoluter und relativer

*) Hier iſt eine köſtliche Diſtinction der Väter hervorzuheben, die nämlich, daß der Sohn zur Rechten nicht der abſtracten Gottheit, ſondern der beſtimmten Perſon, welche der Vater iſt, erhöht ſei, während es für die Gemeinde lediglich eine Erhöhung zur Rechten des Sohnes und ſomit zur Rechten der Gottheit, mithin außerhalb des Conſortium der trinitariſchen Gottheit geben werde. Damit iſt zugleich die bis in die tiefſten Wurzeln unlutheriſche Art der Lehre des Verf. nachgewieſen; und wenn Luther ſchon vor einer Lehre erſchrickt, weil ſie dem Bekenntniß gemeiner Chriſtenheit widerſpreche, möchte es dann doch auch dem Verf. zu einem Schrecken werden, wenn er die unlutheriſche Art ſeiner Lehre wahrnimmt.

Perſon, zwiſchen ungeſchaffenem und geſchaffenen Geiſte — dieſe Grundunterſchiede müſſen am Ende der Betrachtung eben ſo klar in's Licht treten, als ſie die ganze Betrachtung ſelbſt getragen und ermöglicht haben. Alle dieſe Grundunterſchiede hat der Verf. nun aber mit ſeiner Lehre eben geſtürzt und vom Ende der Entwicklung aus angeſehen, giebt es keinen Gott Schöpfer mehr und giebt es kein Geſchöpf mehr, ſondern das Geſchöpf iſt der werdende Gott geworden und die ewige Gottheit das Product des Werdens. Und welche Conſequenzen ergeben ſich damit für die Chriſtologie ſelbſt? Denn vertiefe ich mich in dies Reſultat, nach welchem Chriſti Perſon kein perſönlich Anderes ſein kann im Vergleiche der neuen Menſchheit, die doch nun eben Alles thut nach dem Verf. und Alles trägt, die nun mit ihrem Selbſtzeugniß die Welt erlöſt und darum eben Chriſti Amt trägt: tritt mir dann nicht der Begriff einer zwiſchen dem Sohne und der Menſchheit urſprünglich beſtehenden Naturverwandtſchaft entgegen? und muß ich nun von hier aus nicht weiter ſchließen: um dieſer Naturverwandtſchaft willen ſei der Sohn Menſch geworden und deswegen eben im letzten Grunde um ſeiner eignen natürlichen Bedürftigkeit willen? Damit aber ſtehe ich überall nicht mehr im Gebiete des Chriſtenthums, ſondern im Gebiete einer emanatiſtiſchen Gnoſis; und ich erkenne von hier aus erſt völlig, wie verderblich des Verf. erſter Satz war, welcher die abſtracte neue Menſchheit zum Subjecte des Amtes Chriſti erhoben hatte.

Damit ſind aber auch bereits die folgenden Sätze erledigt. Denn wenn die neue Menſchheit in ihrer Allgemeinheit nicht der active Factor für die Heilsaneignung iſt, dann kann dies auch ſelbſtredend der Einzelne nicht ſein. Das iſt eben des zweiten Satzes Sinn, wo die Selbſtübung des Zeugniſſes Chriſti durch den Einzelnen des punctum saliens bildet. Denn allerdings ſchließt auch das Gläubigwerden eine Selbſtbewegung des menſchlichen Subjects ein. Aber wie gelange ich überall zu ſolcher Selbſtbewegung? Denn lehrt die Schrift nicht von

einem Erſtorbenſein in Sünden und von einer Fleiſchesknechtſchaft, an die ich dahin gegeben bin? Folglich daß überall Selbſtbewegung in Bezug auf das Heil eintreten kann, ſetzt bereits eine göttliche vorläufige That an mir voraus. Ich befinde mich im Stande des arbitrii servi. Es bedarf mithin einer göttlichen That, durch welche die poſitive Wahlfreiheit mir wieder zurückgegeben wird, durch welche mein arbitrium servum in ein arbitrium liberatum verwandelt wird. Dieſe göttliche That iſt die Berufung, die unter allen Umſtänden eine kräftige und wirkſame iſt. Mithin wo überall meiner Seits Selbſtbewegung in Bezug auf das Heil ſtattfindet, da iſt dieſelbe das ſchlechthin Gegebene und Abgeleitete, da iſt es mithin nicht meine Selbſtthat, wenn ich nun Jeſu Selbſtzeugniß über mich übe, ſondern alle poſitive Activität fällt in die kräftige Berufung meines Gottes. Dann aber, wenn ſolche Selbſtbewegung anhebt, wie bin ich dann geſtellt und wie iſt mein Gott und Herr zu mir geſtellt? Jene Selbſtbewegung, falls ſie überall aus der Wahrheit iſt, kann ſich zunächſt doch nur auf den thatſächlichen Gegenſatz zwiſchen dem Sünder und dem heiligen Gott beziehen. Mithin jene Selbſtbewegung iſt zunächſt die des *bußfertigen* Glaubens, der auf der einen Seite ſuchende und bittende Hände ausſtreckt, aber auf der andern die Himmelsthür noch verſchloſſen und die Gnade noch als ein Gegenſtändliches ſchaut. Und anders ſtehe ich nun eben nicht, bis in Folge der Rechtfertigung die Scheidewand der Schuld gefallen und der heilige Geiſt davon nun innerlich mir Kunde giebt und dadurch eben meinen Glauben erſt in den Stand poſitiver Activität verſetzt. Mithin auf dem Punkte gerade, auf welchen der Verf. uns geſtellt, giebt es überall keine poſitive Activität des Gläubigen, kann mithin auch des Gläubigen Activität nicht als der poſitive Factor für das Geſchäft der Heilsaneignung gedacht werden. Dieſer Factor iſt und bleibt der perſönliche von der neuen Menſchheit unterſchiedliche Gottmenſch und dem Glauben mithin ausſchließlich inſtrumentale Bedeutung.

Damit iſt der zweite Satz gefallen und damit eben auch ſchon der dritte. Denn giebt es hinſichtlich der Heilsaneignung überall keine poſitive Activität für den Gläubigen, dann auch keine prieſterliche, wie eben der dritte Satz lehrt. Wir könnten mithin zum Ende eilen. Aber von einem Worte des Verf. Gebrauch machend, werden wir ihm hier noch zu zeigen haben, was es auf ſich habe mit dieſer prieſterlichen Qualität des Glaubens, wie er in der That durch dieſelbe eine Derogation des Amtes Chriſti lehre zu Gunſten der Gläubigen, der Gemeinde. Dies liegt einmal ſchon darin, daß er, wie oben gezeigt, die abſtracte neue Menſchheit zur Trägerin des Amtes Chriſti geſetzt. Zum Andern aber liegt es eben in der vorausgeſetzten prieſterlichen Qualität des Glaubens. Der Einzelne, heißt es hier nämlich, übt Jeſu Selbſtzeugniß über ſich ſelber und wird zum Chriſten dadurch. Folglich des Einzelnen Glaube wird zum διάκονος des großen Hohenprieſters, durch welchen entzündet, er vor Gott hintritt mit Chriſto und in Chriſto, und alſo Chriſti Opfer Gott vorhaltend prieſterlich Amt thut, ſo daß dann glauben und Chriſti Amt üben und inne haben eins und daſſelbe iſt. So unſer Verf., und was kann nun doch irriger ſein und grundfalſcher als dieſe ganze Auffaſſung des Glaubens? „Niemand kommt zum Vater denn durch mich" — dies große „durch", es bleibt für das Stadium vor wie für das Stadium nach der Rechtfertigung, denn mag der Herr auch immerhin hinſichtlich des umfaſſenden Rechtfertigungsurtheils, hinſichtlich des tragenden Grundes unſeres Chriſtenlebens, für Solche, die auf ſolchen Grund bereits geſtellt ſind, nicht mehr Fürbitte thun wollen: nichts deſtoweniger bedarf es hinſichtlich der Aneignung jenes umfaſſenden Urtheils, mithin auch hinſichtlich der Erhaltung der ganzen Chriſten-Perſon in ſolchem Urtheile und folglich auch im Glauben — jeden Tag und jeden Augenblick der Fürbitte des Herrn Jeſus, und die Schrift kann daher ſeine ganze gegenwärtige Heilsthätigkeit darin zuſammenfaſſen, daß er bittet

für uns (Ebr. 7, 25) Beides, seine intercessio und seine benedictio, bilden die unmittelbaren Factoren aller Individualisirung des Heils; und wo spricht der Verf. nun von ihrer einem? Er scheint überall keine unmittelbare Thätigkeit des Menschensohns zu kennen, sondern „entzündet" durch den großen Hohenpriester thut fortan der Glaube selbst priesterlich Werk. Was der Herr Jesus bei der Heilsaneignung wirkt, ist mithin nichts anderes als die Anregung, die durch das Anschauen seines Opfers über den Gläubigen kommt. Gerade wie der Romanismus die Heilskräftigkeit des Opfers Christi auf die ewigen Strafen beschränkt, um für die eigene nur auf die zeitlichen Strafen bezogene Satisfaction Raum zu gewinnen; oder gerade wie der Reformirte die Schrift wesentlich als den Sporn betrachtet, der wohl antreibt aber nicht selbst läuft: gerade, so kennt unser Buch für das unmittelbare praktische Christenleben keine andere Wirkung des erhöhten Menschensohns, als die bloße Anregung, damit also der Glaube selbst zum priesterlichen Dienst werde. Das macht uns die Sache aber leicht und wir können sagen: so lange der Verf. die großen Schriftstellen von des persönlichen, mithin von der neuen Menschheit noch zu unterscheidenden Herrn Jesu, unmittelbarer Heilsthätigkeit bei Aneignung des Heils, die großen Stellen von der hohenpriesterlichen benedictio und intercessio nicht umgestoßen hat: so lange bleibt auch seine Lehre von der priesterlichen Qualität des Glaubens eine Fiction, ein Unhaltbares, fingirt, um Unhaltbares zu stützen. Mit dieser priesterlichen Qualität des Glaubes ist nun aber eben dem Herrn Jesus sein Amt abgenommen und in des Gläubigen Hände gelegt. Denn das ist doch seines Amtes Mitte, daß er der einige Mittler sei und mithin, wo es sich um Gnade und Vergebung handelt, alle Creatur lediglich an das „durch ihn" gewiesen ist, alle Creatur überall kein unmittelbares Verhältniß zum Vater und heiligen Geist hat, überall nicht den Herrn Jesus im Rücken oder zur Seite innerhalb des Collegium der Trinität stehend selbstständig

mit dem Vater handeln kann. Wo dies gesetzt ist und mithin das große „durch ihn" gebrochen ist, da ist auch des Herrn Jesus Mittleramt zerstört und in der Creaturen Hände gelegt. Folglich zerstört auch unser Buch für das Stadium der Heilsindividualisirung den Begriff des Mittleramtes. Denn das war doch eben seine Lehre, daß es den Gläubigen unmittelbar mit dem Vater handeln läßt; daß es, bei dem betreffenden Heilsgeschäfte dem Sohn überall nur eine gratia praeveniens zuschreibend (die Anregung), den Gläubigen Christi Verdienst und Opfer unmittelbar dem Vater vorhalten und also auch unmittelbar vom Vater Gnadenkräfte erlangen läßt. Allerdings hat der Verf. hier gewonnen, was er bedurfte um seine Amtslehre zu stützen, nämlich die priesterliche Qualität des Glaubens; jedoch so nur, daß der augenblickliche Sieg in eine bleibende, unwiederherstellbare Niederlage umschlägt. Denn seinen eignen Kanon anwendend, nach welchem da der Irrthum sein müsse, wo ein Abgeben des Amtes Christi an die Creaturen gelehrt sei, können wir nun mit unumstößlicher Sicherheit die Irrigkeit der ganzen Amtslehre unseres Buches behaupten, weil sie, wie oben gezeigt, eine Abgabe des Amtes Christi an die Gläubigen involvirt, weil sie das mittlerische „durch ihn" in ein „mit ihm" und „in ihm" verflüchtigt. Wie oben die Menschheit, so sehen wir hier den Einzelnen in das Consortium der Trinität aufgenommen, und wie damit nach rückwärts unsre gesammte Polemik eine neue Stütze empfängt, haben wir damit auch nach vorwärts schon die ganze Reihenfolge der betreffenden Sätze widerlegt und sind mithin am Ende. Weil der Glaube überall nicht priesterliche Qualität hat in dem Sinne eines unmittelbaren Gnade Empfangens vom Vater; weil er diese Qualität nicht hat, da dieselbe ein Abgeben des Amtes Christi in sich schließt; darum kann er auch solche Qualität nicht an Anderen üben; darum kann es also nicht zum geistlichen Priesterthume gehören, öffentlich zu lehren, zu taufen u. s. w.; darum kann er dieselbe endlich auch nicht durch

Andere üben und das Predigtamt mithin keine bloße Production des geiſtlichen Prieſterthums ſein. Alle dieſe Sätze ruhen auf dem Gedanken einer unmittelbaren prieſterlichen Qualität des Glaubens. Alle dieſe Sätze ſind mithin gefallen, weil der tragende Gedanke ſich irrig erwieſen hat.

Wirklich, die einfachen Diſtinctionen, einmal, daß es ein Anderes ſei des Amtes Chriſti genießen und ein Anderes mit demſelben bekleidet ſein; und zum Andern, daß es ein Anderes ſei Gnade erwerben oder unmittelbar mittheilen, und wiederum ein Anderes die empfangene Gnade an Leib und Leben, an Haus und Hof prieſterlich zurück zu geben, mithin ein Anderes das unmittelbare Prieſterthum, das der Herr Jeſus weder mit Paſtoren noch Gemeinden theilt und das mittelbare, das als die Frucht des unmittelbaren jedem Gläubigen eignet: dieſe einfachen Diſtinctionen hat der Verf. überſehen. Wir können mithin die ganze Lehre unſeres Buches als widerlegt anſehen und haben nur noch, um ein Ganzes zu geben, nachfolgende Nachträge zu machen.

1) Daß der Glaube an ſich ein prieſterlich Thun ſei, dabei ſetzt der Verf. zunächſt voraus, daß Selbſtzeugniß Chriſti und Amt Chriſti ein und daſſelbe ſei. Aber iſt dies Selbſtzeugniß nicht ein und daſſelbe mit dem Worte der Verſöhnung? und unterſcheidet nun die Schrift nicht ausdrücklich die Verſöhnung von dem Amte der Verſöhnung, und das neue Teſtament von dem Amte des neuen Teſtamentes? An der claſſiſchen Stelle (Röm. 11, 15 f.) wird auf das Beſtimmteſte unterſchieden, einmal das Predigen und zum Andern das Wort Gottes, daraus es kommt, mithin auf das Beſtimmteſte unterſchieden das Selbſtzeugniß Chriſti, wie es im Worte da iſt, und das Amt Chriſti wie es eben nach uns hin durch das Predigen ſich manifeſtirt. Wie möchte das auch anders ſein? Denn was Anderes iſt doch Chriſti Selbſtzeugniß als ſein ſelbſteigen Weſen in ſeiner Offenbarung? Sein Selbſtzeugniß findet mithin auch ſtatt ſeinem Vater gegenüber; während es Amt überall nur geben kann, wo noch

Entwickelung und Geſchichte iſt. Hier gehen mithin ſchon Amt und Selbſtzeugniß auseinander und das nicht minder nach der Seite der Welt hin. Denn iſt ſein Selbſtzeugniß ſein ſelbſteigen Weſen in ſeiner Manifeſtation, dann wird's auch zunächſt überall keine Communication zwiſchen dieſem Selbſtzeugniß und dieſer Welt geben können. Oder iſt die Manifeſtationsweiſe Jeſu nicht gegenwärtig Herrlichkeit und göttliche Geſtalt? Mithin auch ſeinem Selbſtzeugniſſe nach iſt er mit der Himmelfahrt dieſer nichtigen Welt entrückt, die nun wohl als Welt verſöhnt, der aber dieſe Verſöhnung noch nicht mitgetheilt iſt, und die mithin, wenn's überall nur das Selbſtzeugniß Jeſu auf der einen und die der Verſöhnung noch nicht theilhaftigen Menſchenkinder auf der andern Seite giebt, auch überall der Heilsmittheilung nicht theilhaftig werden kann. Aber hier eben tritt das Amt Jeſu ein und darum als ein Anderes im Vergleich mit jenem Selbſtzeugniß. Oder, was iſt denn Amt, wenn nicht der von einer beſtimmten Gottesoffenbarung ſelbſt geſchaffene öffentliche Dienſt zwecks Bildung und Ausbildung der jener Offenbarung entſprechenden Gemeinſchaft? Mithin nur wo noch Entwicklung iſt und Geſchichte, kann auch Amt ſein. Giebt es mithin in Chriſto Amt — und weil die Schrift es von ihm ausſagt, wird es auch realiter in ihm vorhanden ſein, ſo wird auch das Amt dasjenige eben hergeben, was den Menſchen hinſichtlich ſeines Selbſtzeugniſſes durch die Verherrlichung verloren gegangen war. Gerade das Amt Jeſu wird das Communicationsmittel ſein für dieſe Welt der Entwicklung und Geſchichte, und eben darum ein Anderes, denn das wofür es dies Mittel iſt, nämlich das Selbſtzeugniß. Weil der Herr Jeſus gen Himmel gefahren, das einmal zwecks des Heilserwerbes geſprochene „es iſt vollbracht" nun auch zwecks allgemeiner Heilsmittheilung geltend macht; weil mithin eine neue zweite Amtsthätigkeit von Himmelfahrt an beginnt, die der intercessio und benedictio: eben deswegen kann ſein Selbſtzeugniß im heiligen Geiſte am erſten Pfingſten auf die Welt als Ganzes

herunterkommen und wo es nun für den Einzelnen da ist, da also auch immer eine wiederholte intercessio. Hier ist die Einheit und Unterschiedenheit des Selbstzeugnisses und Amtes Christi deutlich in das Licht getreten; und es ist nun deutlich, wie der Glaube durch die Thätigkeit des Amtes Christi eben nur hindurchgeht und seinen Einheitspunkt mithin nicht in diesem Amte, sondern in jenem Selbstzeugnisse vielmehr in Jesu selber findet, so daß mithin ein Einswerden des Glaubens mit Christi Amte überall nicht statthat, der Glaube also auch durch sich selber des Amtes Christi nicht theilhaftig werden kann.

2) Dieselbe unmittelbare Priesterlichkeit des Glaubens hatte aber auch darin ihre Voraussetzung, daß Christi Amt überhaupt mittheilbar und wiederholbar sei. Welches ist nun aber Christi Amt gegenwärtig? und ist es nicht die gubernatio? ist es das nicht, daß er nun auch seiner menschlichen Natur nach alle Dinge potentissime praesentissimeque gubernat? Darum wie er vordem in Prophetenweise und Priesterweise König gewesen, also ist er gegenwärtig nur in Königsweise beides Priester und Prophet. Folglich auch diejenige Thätigkeit seines Amtes, mit welcher der Gläubige communicirt, seine intercessio und benedictio wird von Königlichkeit getragen und umgeben, und ist darum allein eben ein „unvergänglich" Priesterthum geworden. Mithin hätte der Verf. uns zunächst durch den Glauben zu dieses königlichen Amtes Theilhabern machen müssen; und daß er's nicht gethan*), liegt darin nicht das Zugeständniß, daß das Amt Christi überall nicht mittheilbar und repetirbar sei? Oder wie ist der Gedanke überall zu vollziehen? Denn Christi Amt hat seine Existenzweise jetzt in Herrlichkeit und ist selbst Herrlichkeit, des Christen Existenzweise aber ist gegenwärtig Knechtsgestalt! Welcher Gedanke kann mithin unvollziehbarer sein, als der eines Betrautseins mit diesem Amte, welches gegenwärtig gubernatio ist und an der Sphäre des absoluten Geistes

*) Das Königliche an dem geistlichen Priesterthum ist so sehr das Abgeleitete, daß hier nicht die Rede davon sein kann.

ſein Gebiet hat? Ueberdies lehrt ſelbſt ſchon hinſichtlich des Apoſtelamtes jede geſunde Geſchichtbetrachtung, wie eine Wiederholung deſſelben ſeiner Identität nach unmöglich iſt, und mit dem Gedanken ſeiner Wiederholung überall der Irrthum eintritt und die Verkehrung aller Grundgedanken, welche um die Kirche ſich bewegen. In welchem Maaße wird mithin nicht der Irrthum wachſen, wo nun gar ein actives Theilhaben an Chriſti Amt gelehrt wird? Wir brauchen wohl kein Wort weiter darüber zu verlieren, und haben nur dies noch zu bemerken: der Verf. ſtellt nämlich (S. 225) Kliefoth und Löhe gegenüber die Frage: ob nicht Predigt, Taufe, Abendmahl ein prieſterlich Thun des erhöhten Chriſtus ſei? ob alſo nicht, vorausgeſetzt die anderweit dem Verf. geſichert dünkende unmittelbare Prieſterlichkeit des Glaubens, gerade dem Glauben Taufe, Predigt u. ſ. w. unmittelbar zuſtehe und zukomme? Nichts kann irriger ſein! Denn wohl iſt der Taufe u. ſ. w. Inhalt ſeines Prieſterthums Frucht, und zwar nicht ſein Prieſterthum ſelbſt, ſondern eben deſſen Frucht. Nichts deſtoweniger aber iſt die Taufe ſelbſt, und die Predigt ſelbſt, dieſe Thatſache ſelbſt, daß ſeines Prieſterthums Frucht auf dieſe arme Welt herunterkomme und durch armer ſündiger Menſchenkinder Hand und Lippen dargereicht werden kann, lediglich ſeine königliche Wirkung, weil er eben durch ſeines Königthums Kraft des unauflöslichen Lebens Herr und aller Zeit- und Raum-Schranken Meiſter iſt. Folglich hat des Verfs. Frage ihr Ziel verfehlt, und wir können wieder abſchließend ſagen, daß des Verfs. unmittelbare Glaubensprieſterlichkeit überall nicht ſtatthat, weil auch die andere Vorausſetzung derſelben, nämlich die active Theilnahme am Amte Chriſti nicht ſtatthat und zwar darum nicht, weil dieſes Amtes Unmittelbarkeit gegenwärtig die gubernatio iſt, und daſſelbe mithin ſchlechterdings nicht mittheilbar iſt, weder an Gemeinden*) noch an Paſtoren.

*) Es mag nöthig ſein, auch hier ſchon zu bezeugen, daß wir auch

3) Von der prieſterlichen Qualität des Glaubens her war dem Verf. der Satz geworden: „ſo iſt das Amt des N. T., das Wort der Verſöhnung, das Bekenntniß Jeſu zunächſt Amt Jeſu Chriſti des erhöhten Menſchenſohns, und in ihm Amt aller Derer, die zu ihm als ſeinem Leibe gehören und dieſe üben eben das Amt, durch Mund und Hand der Apoſtel, Propheten, Hirten und Lehrer, die ſind ihr Mund, ihre Hand (S. 40).“ Dieſen abſchließenden Satz meinen wir bereits widerlegt und aller ſeiner Stützen ihn beraubt zu haben. Nichts deſtoweniger erübrigt noch den Begriffen des geiſtlichen Prieſterthums und des Kirchenamtes Rede zu ſtehen, wobei wir von dem umfaſſenden Worte ausgehen: „mancherlei Gaben und ein Geiſt, mancherlei Aemter und ein Herr, mancherlei Kräfte und ein Gott (1. Cor. 12, 12).“ Die Stelle befaßt die geſammte Kirche bauende Thätigkeit des trinitariſchen Collegii und laut der Stelle müſſen wir doch zunächſt ſagen, daß der Einzelglaube in ſeinem An-ſich überall nicht am Kirchenbau Theil habe. Denn als dies Kirche bauende Organ der Gemeinde nennt die Stelle nicht den Glauben, ſondern das Charisma, die Gabe. Durch die Mannigfaltigkeit der Gaben eben wirkt der Geiſt Weinbergsarbeit, während doch andererſeits der Einzelne zunächſt nicht Gaben empfängt vom Geiſte, ſondern vielmehr die eine umfaſſende Gabe des Glaubens, der ſeine Objectivität in der Rechtfertigung, keineswegs aber in der Kirche und darum auch nicht in der Arbeit an der Kirche hat. Mithin bedarf es erſt eines Zweiten, in jenem Erſten des Glaubens principiell freilich Mitgegebenen, nichts deſtoweniger aber ein zweites Wirken des Geiſtes Vorausſetzenden; und ſobald dies

eine Prieſterlichkeit des Glaubens lehren, aber nicht auf der Linie von Gott zu den Menſchen, ſondern auf der Linie von den Menſchen zu Gott, nicht im Geſchäft der Rechtfertigung, ſondern im Gebiete der Heiligung oder Erneuerung; und haben unſre Väter Urſache gehabt zu diſtinguiren zwiſchen Rechtfertigung und Erneuerung, ſo werden wir ſie nicht minder haben in einer Zeit, der nichts ſo ſehr abgeht als die Fähigkeit zu diſtinguiren und gegliedert die Dinge anzuſehen.

Zweite nun wird, nämlich die Heiligung und somit auch der Conner des Glaubens mit dem thatsächlichen Leben des Gläubigen; eben sobald ist auch die Möglichkeit der Gaben gegeben, d. h. derjenigen geistlichen Tüchtigkeiten, welche den aus des Gläubigen thatsächlichem Leben ihm erwachsenden göttlichen Forderungen entsprechen. Sobald der Glaube auf Grund des unmittelbaren Verhältnisses, in welches die Rechtfertigung ihn zur Trinität gestellt hat, nun die Gesammtheit seines Lebens in das Gebiet dieser Unmittelbarkeit stellend, wahrhaftige Opfer des Lobes und Dankes darbringt; eben sobald erwachsen ihm aus dieser selben Unmittelbarkeit für die ganze Mannigfaltigkeit seines Lebens geistliche Gaben und mittels dieser Gaben nun sein Leben wohl regierend und christlich gestaltend thut er Weinbergarbeit, dergestalt, daß diese christliche Gestaltung selbst die rechte echte Weinbergarbeit ist. Des geistlichen Priesters Weinbergarbeit hat mithin darin ihr Eigenthümliches, daß sie einmal mit dem Glauben als solchem noch überall nicht gegeben ist, sondern den ganzen Proceß voraussetzt, mittels welches der Glaube sich zur Gabe entwickelt, so daß es nunmehr als das doppelt Widersinnige erscheint, dem Glauben als solchem die Taufe und Predigt zuzuschreiben. Sie hat ferner darin ihr Eigenthümliches, daß sie keinen sonderlichen Gottesbefehl zur Basis hat, sondern eben den allgemeinen mit dem Glauben gegebenen Proceß aller christlichen Entwicklung. Sie hat drittens darin ihr Eigenthümliches, daß sie an demselben thatsächlichen Lebensberufe, durch dessen Conner mit dem Glauben überhaupt erst die *Möglichkeit* der Charismen gegeben war, auch ihre *Schranke* und ihre göttlich abgesteckte Gränze hat, über welche hinausschreiten die Wege der Kinder Korah gehen heißt. Sie hat endlich darin ihr Eigenthümliches, daß das durch sie mitgetheilte Christenthum ein abgeleitetes ist, ein *durch die Person des Gläubigen hindurchgegangenes*, so daß mithin innerhalb ihres Gebietes überall nicht die Stätte für eine *unmittelbare* und darum auch nicht die Stätte für eine neu

ſchöpferiſche Offenbarung des Sohnes Gottes gegeben iſt. Nur auf dem Wege von Gott zu den Menſchen kann es ſelbſtredend eine unmittelbare Offenbarung geben, während dagegen alle Weinbergarbeit dieſe ſacramentale Linie bereits vorausſetzt und mit ihrer geſammten Thätigkeit auf der entgegengeſetzten Linie von den Menſchen zu Gott ſich befindet, ſofern nämlich dieſe Weinbergarbeit überall nur da iſt, wo geiſtliches Prieſterthum iſt, überall nur als Gabe und Opfer erſcheint. Die Weinbergarbeit des geiſtlichen Prieſters iſt mithin die weſentlich abgeleitete, die da ſein ſoll, an welcher viel gelegen, ohne die es überhaupt zu einer „ganzen Kirche" nicht kommen kann, die aber nichts deſtoweniger nur auf zweiter Linie ſteht, und eine unmittelbare Offenbarung erſter Linie mithin poſtulirt, welche ſie dann begleitend und bezeugend, vorbereitend und beſtätigend umgeben wird. — Aber wenn nun das geiſtliche Prieſterthum anſtatt ſeines eignen Chriſtenthumerwerbes das eine und gleiche Wort Gottes auf ſeine Lippen nimmt? Wird dann nicht ein Anderes werden? und ſind deß nicht Zeugniß die Flüchtigen aus Jeruſalem, welche Samaria evangeliſirt? Aber ſind ſie damit wirklich in der Apoſtel Beruf getreten? Das ſei ferne! Sondern eben mittels ihres thatſächlichen Berufes und Lebensverhältniſſes, welches damals eben die Flucht war und die Zerſtreuung, haben ſie Evangelium verkündet und der Herr hat Gnade gegeben. Und iſt's nun ein Ungeheuerliches zu ſagen, daß des Wortes Wirkung ſich ſelber bemeſſen will, nach der ſelbſtgeſetzten Ordnung? Darum wie des Weinbergarbeitens göttlicher Beruf iſt, alſo wird auch des betreffenden Wortes Wirkung ſein wollen. Freilich den ganzen Chriſtus bringt das Wort, aber bringt es ihn nicht auch in der Weiſe der gratia praeveniens, wie in der Weiſe der gratia applicatrix? Folglich was hindert zu ſagen, daß durch des geiſtlichen Prieſters Predigt das Wort in zubereitender und was dem gleich ſteht, beſtätigender Weiſe wirken wolle, nicht aber in neu-ſchöpferiſcher? Oder hat jener Flüchtlinge Predigt, der Apoſtel Kommen nicht

eben poſtulirt? und wird mittels ſolches apoſtoliſchen Kommens die göttliche Schöpfung, welche immer Kirchenſchöpfung iſt, nicht erſt fertig und vorhanden geworden ſein? Mithin des geiſtlichen Prieſterthums Weinbergarbeit iſt und bleibt immer die abgeleitete, die den eignen Glaubenserwerb — und wie viel Schwachheit und Trübung verfällt derſelben nicht? — mittheilende. Es giebt mithin kein Unmittelbares göttlicher Offenbarung in dieſem Gebiete, und gerade das Amt der abgeleiteten fordert ein Amt der urſprünglichen Offenbarung. Mithin auch, wer überall kein ander Amt kennt, als das des geiſtlichen Prieſterthums, der hat damit auch jegliche Unmittelbarkeit des Sohnes Gottes aufgehoben und läſſet ihn zur Rechten ſitzen wirkungslos und unlebendig. Das thut nun aber eben der Verf., und in welchem Maaße? Nach ſeiner Lehre giebt es nämlich für das Diesſeits überall kein Amt und man kann ſagen: daſſelbe Buch, das die Lehren von der Rechtfertigung und vom Amte zu bringen verſpricht, handelt eben ſo wenig von dieſem, wie von jener (ſiehe oben). Mindeſtens hat der Verf. auch an dieſem Orte wieder nicht diſtinguirt. Unſerer Stelle nach iſt es ein trinitariſches Grundverhältniß, welches in dem Unterſchiede von Aemtern und Gaben ſich manifeſtirt und gerade der Umſtand, daß der Apoſtel mit dem, was der heilige Geiſt wirkt, beginnt, beweiſt die Unterſchiedenheit der Kräfte, Aemter, Gaben. Der Verf. läugnet auch in der Exegeſe conſequent und wie keiner der alten Dogmatiker die Exegeſe in den Dienſt ſtellend nicht einer Lehre einer ganzen Kirche, ſondern eines Vorübergehenden von Lehre — wie wir vertrauen —, auch an dieſer Stelle jeglichen Unterſchied der Gaben, Aemter, Kräfte.

Nach des Verfs. Meinung nämlich ſoll weſentlich die eine und gleiche Urheberſchaft ſämmtlicher Charismen durch unſere Stelle ausgeſagt ſein, wobei zugleich nur die drei Geſichtspunkte des Urſprungs, der Aeußerung und der Wirkung berückſichtigt ſein ſollen (S. 211). Mithin die Gabe ſoll einmal wirkliche

Gabe ſein und zum Andern doch wieder nur „Wirkung“ einer Gabe. So unſer Verf., und wie mag es ſich da doch nun hinſichtlich derjenigen Gaben halten, die überall nicht Amt geworden, nicht amtliche „Wirkung“ erhalten? Was aber die Hauptſache, nach des Verfs. Auslegung müßte die Stelle lauten: mancherlei Gaben und ein Gott, mancherlei Aemter und ein Gott u. ſ. w., denn dies Einheitliche aller Urheberſchaft fällt lediglich in den Vater, welcher alles Seienden letzter Urheber iſt. Heißt die Stelle nun aber anders und combinirt dieſelbe die Gaben, Aemter, Kräfte mit je einer göttlichen Perſon: dann wird auch die Realität des Unterſchieds der Perſonen mit Evidenz den reellen Unterſchied der Gaben und Aemter in's Licht ſetzen. Wie der Geiſt ein Anderer und der Sohn ein Anderer, eben ſo müſſen, falls nicht die Realität der trinitariſchen Perſonen ſabellianiſch aufgelöſt werden ſoll, auch die Gaben ein Anderes ſein und die Aemter ein Anderes ſein. Es findet hier mithin ein Regreß ſtatt. Von dem an das Licht und in das tägliche Leben Tretenden, d. h. von der Gabe ſchreitet der Apoſtel zurück bis zu den in Allem wirkſamen Kräften des Vaters. Wie mithin dieſen Kräften eine Priorität zuſteht in Bezug auf die Gaben, ebenſo auch dieſen Aemtern, und wen mag das wundern? Denn die Aemter ſind des Sohnes, und des Sohnes Thun iſt es nicht immerdar das ſachlich Frühere im Vergleich mit des Geiſtes Wirkung? Der Geiſt ſoll doch eben vom Sohne hören und nicht von ihm ſelber reden. Mithin wie der Vater dem Sohne zeiget Alles und der Sohn des Vaters Zeigen mit den vom Vater empfangenen Kräften ausrichtet und die Kräfte mithin mit Gegenſtändlichkeit ausſtattet und mit Geſchöpfesherrlichkeit, alſo eignet der Geiſt des Sohnes Schöpfung perſönlich an und macht lebendig das Gegenſtändliche. Das iſt der trinitariſchen Perſonen Grundverhältniß von der Zeit des erſten Anfangs an, und wenn nun die Aemter und Gaben die unausſprechliche Würdigkeit empfangen, daß auch um ihrer willen ſolch trinitariſch Grundverhältniß ſich in

Bewegung gesetzt hat, welch' unheilvolle Folgen wird dann nicht des Verfs. Irrthum haben müssen? Denn wenn er nun die Objectivität der Aemter läugnet und den Amtsbegriff schlechthin in den der Gabe verflüchtigt*), hat er damit nicht jede eigenthümliche Mitwirkung des Sohnes am Kirchenbau geläugnet? Wir haben so eben gesehen, wo keine andere Weinbergarbeit gedacht wird, als die des geistlichen Priesterthums, da könne auch überall keine unmittelbare Offenbarung des Sohnes gedacht sein, weil die erwähnte Weinbergarbeit eben die abgeleitete sei und nie die mittelbare. Mithin unsere Folgerung ist des Verfs. eigenste Meinung. Es giebt wirklich für ihn kein eigenthümlich Thun des Sohnes, weil's für ihn keine Aemter giebt, mit denen doch immer des Sohnes eigenste Gegenständlichkeit zusammen zu denken ist. Sondern es giebt nur Thun des Geistes und Thun der Gläubigen mittels der Gaben des Geistes. Das trinitarische Grundverhältniß ist mindestens in Bezug auf die Kirche aufgehoben, und alle unsere obigen Fragen: ob nicht gerade der erhöhte Christus dem Verf. in Natur untergegangen und von Himmelfahrt an lediglich Natur sich auslebe und fortzeuge, werden hier nun ihr Ja empfangen haben. Denn so hält sich's nun doch, daß der persönliche Christus uns einmal den Anstoß gegeben, dann aber ein Proceß rein natürlicher Entwicklung eintritt, indem nun, wie ein elektrisches Fluidum von Gläubigen zu Gläubigen**) die

*) Selbst in der classischen Stelle Eph. 4, 12 sollen nicht die wirklichen Hirten mit ihren Aemtern, sondern lediglich die entsprechenden Gaben gemeint sein (S. 213). Nun, wer so exegisirt, der hat selbst des Kritikers Amt übernommen.

**) Hier am Schlusse wollen wir noch hervorheben, wie ungegliedert auch der Begriff Glauben vom Verf. gemacht ist. Denn es giebt doch Glauben der da sucht und Glauben der da hat, Erweckungsglauben und Rechtfertigungsglauben. Auch dieser tiefgreifende Unterschied ist vollständig übersehen und wo immer der Glaube vom Verf. erwähnt wird, da wird derselbe auch sofort in seiner Fertigkeit und Vollständigkeit gedacht. Hätte der Verf. dieses Unterschiedes gedacht, er hätte den Glauben im Geschäfte der Rechtfertigung, mithin den zunächst lediglich suchenden Glauben schwerlich mit

neue Menſchheit ſich fortpflanzt, ohne des Sohnes Aemter und darum eben ohne des Sohnes Gegenſtändlichkeit und perſönliche Machtvollkommenheit.

Gerade das geiſtliche Prieſterthum hatte uns durch die Mittelbarkeit ſeiner Arbeit an ein Amt der Unmittelbarkeit Chriſti gewieſen, womit übereinſtimmend unſere Stelle die Aemter auf des Sohnes Urheberſchaft zurückgeführt hatte. Was iſt nun dies Amt für den Sohn? und hat er ſein eigen Amt vielleicht abgegeben an daſſelbe? Das ſei ferne. Denn es iſt eben der Reichthum ſeiner Rechten, daß er andere Aemter ſchafft als das ſeine und doch wahrhaftige Aemter; und ſolch Geſchöpf ſeiner Hand eben, ſolch geſchichtlich Schöpfungswerk Chriſti für die Zeiten der Geſchichte iſt das Amt, darum es ſich handelt. Der Verf. ſieht überall nur einerlei, und der iſolirte Glaube überhaupt ſieht überall nur einerlei, bis er ſchließlich bei der Einerleiheit geſchaffener und ungeſchaffener Geiſter anlangt. Die geſchichtliche Betrachtung dagegen ſieht nirgend Einerleiheit, ſondern auf der Baſis Gott geſetzter Einheit und Gott geſetzten gliedlichen Zuſammenwirkens die ganze Schöne göttlicher Mannigfaltigkeit. Eben darum ſchon ſollte die gegneriſche Lehre ſich beruhigen, denn wenn es uns ein Anderes iſt Chriſti Amt und ein Anderes der Kirche Amt und wiederum ein Anderes das geiſtliche Prieſterthum: wie mag denn das eine des andern Stelle einnehmen wollen? Wenn uns das Predigtamt das geſchichtlich amtliche Werkzeug iſt für Chriſti Unmittelbarkeit, das geiſtliche Prieſterthum dagegen für ſeine Mittelbarkeit; oder immerhin geſagt: wenn das erſte nur Predigtamt iſt und nicht

prieſterlicher Qualität angethan und damit ſich viel Irrthum uns aber viel Mühe erſpart. — Ferner möchte ich den Verf. hier fragen, mit welchem Namen er die Gabe „apoſtoliſcher Lehrbegabung“ nennen mag? Er ſtellt dieſe Gabe allen übrigen voran. Gerade hier wäre alſo ein eigenthümlicher, ausſchließender Name zu erwarten, da doch eine jegliche andere Gabe ihren Namen empfängt. Fehlt nun hier gerade der Name, iſt dann nicht damit gerade ſchon geſagt, daß überall nicht die Gabe den Apoſtel mache, ſondern ein Anderes, das Amt eben?

Prieſteramt, und dagegen das andere nur Prieſteramt und nicht Predigtamt: wie ſollten ſie denn nicht neidlos ihr Werk thun können in der einen ganzen Kirche Dienſt? Es iſt für uns mithin überall keine Gelegenheit da, durch unſer Predigtamt das geiſtliche Prieſterthum zu beeinträchtigen, und eben ſo wenig Gelegenheit eine neue Ceremonialgeſetzlichkeit aufzurichten, weil es für unſer Predigtamt überall keine Prieſterlichkeit giebt und mithin auch nicht die Möglichkeit der Geſetzlichkeit, die allewege nur mit Prieſterlichkeit gegeben iſt. — — Der Herr Jeſus nach ſeiner Rechten iſt der Herr der Welt ertenſiv nicht nur, ſondern intenſiv. Folglich alle Creatur ſollte von der Menſchheit Mitte aus die Hütte des unmittelbaren Wohnens Jeſu ſein. Das fordert ſeine Rechte, die Sünde aber hindert's und andererſeits die das Gericht noch verſchiebende Langmuth. Darum wählt der Herr Creaturen zweiter Linie — wie der Verf. ſo ſchön darlegt — Sprache, Waſſer, Speiſe, daraus er ſich eine Hütte baut für die Unmittelbarkeit ſeines Wohnens. In den heiligen Gnadenmitteln iſt mithin des Herrn Jeſu Hütte da. Aber dieſelben heiligen Gnadenmittel enthalten ſie nicht eben das Selbſtzeugniß Jeſu nach ſeiner ewigen Abgeſchloſſenheit und darum was die individuelle Aneignung anlangt nur der realen Möglichkeit nach? Mithin dieſelbe Trinität, die für alle ihre Werke Aemter ſchafft und Ordnungen, die dem Sohne nach ſelbſt das Moment des Amtes als des Communicationsmittels für die geſchichtliche Wirklichkeit angenommen; wie hätte ſie nicht auch für ihr Erlöſungswerk zwecks ſeiner Mittheilung an die geſchichtliche Wirklichkeit Amt ſchaffen ſollen? Das iſt mithin das Amt der Kirche, dies geſchichtliche Communicationsmittel zwiſchen Gnadenmittel und geſchichtlicher Wirklichkeit, zwiſchen der realen Möglichkeit der Heilsaneignung und der realen Wirklichkeit derſelben Heilsaneignung. Denn wohl gehört das Amt wie jeglich Geſchenk, der ganzen Kirche, d. h. wohl ſetzt nun der heilige Geiſt durch der ganzen Kirchen Dienſt, ſo daß auch der Gemeinde ihr beſtimmt Theil bleibe, die Per-

sonen in das Amt. Aber nichts destoweniger steht das Amt auf des Sohnes Seite, weil es eben nicht Gabe ist, sondern Amt, ein Objectives gegenüber dem Charisma, der öffentliche Gott gestiftete Dienst am Werk der Erlösung zwecks Bildung der entsprechenden Gemeinschaft. So gering machen wir also einerseits das Amt, daß wir's schlechterdings als Dienst fassen, daß wir's lediglich für diese Zeit der Entwicklung denken, daß wir's nicht höher stellen denn des Hausvaters Dienst in seiner Ordnung und der Obrigkeit in der ihrigen. Wo bleibt da nun der Gedanke eines neuen Gnadenmittels? Das bloß irdische geschichtliche Communicationsmittel für die mit überirdischem übergeschichtlichen Inhalt erfüllten Gnadenmittel, das mithin aus sich selber kein Wort der Vergebung zu sagen, sondern eben des Gnadenmittels Wort nur auf der Gläubigen Häupter zu legen hat, das an sich überall nicht die Möglichkeit einer innigern Heilsgemeinschaft für seinen Träger in sich schließt, das wohl von Amtsgnade weiß aber von keiner andern, als welche auch der Hausvater empfängt in seiner Weise und ein jeglicher anderer Beruf in seiner Weise: ein solch Amt wie möchte es ein viertes Gnadenmittel zu nennen sein? Aber andererseits stellen wir's auch hoch dasselbe lediglich dienstbare Amt. Denn es ist nun einmal das Wohlgefallen gewesen, daß durch seinen Dienst die reale Möglichkeit der Heilsaneignung zu realer Wirklichkeit werde, wiewohl nimmer aus seiner Kraft, welche hier lediglich von den heiligen Gnadenmitteln ausgewirkt wird, sondern schlecht nur durch seinen Dienst. Darum wie Hausvateramt, wie obrigkeitlich Amt zu Mittelpunkten ihrer betreffenden weltgeschichtlichen Kreise geworden, ebenso wissen wir das heilige Amt auch als des Alles tragenden Kreises, als des Kreises der Kirche positiven geschichtlichen Mittelpunkt, was nämlich ihre zeitliche Entwicklung anlangt. Eben darum bedeutet es uns auch hier so viel, daß die volle Amtsstiftung bereits von Marcus 3, 13 an in die vorpfingstliche Zeit fällt. Denn wohl bleibt uns das identische Apostelamt unrepetirbar, aber nichts

deſtoweniger haben wir in ſolchem Amt, das auch ein Amt des Wunders, daſſelbe heilige Predigtamt das noch heute zeugt, weil des Herrn Wort und Befehl eben nicht Perſonen trifft, ſondern Amt und darum bleibendes Amt, ſolch unter allen Umſtänden nothwendig Amt (d. h. für dieſe zeitliche Kirchenentwicklung), daß für des Verfs. Gedanken eines contractlichen Stiftens des Amtes durch die Gemeinde ſich in der Schrift auch nicht die geringſte Anknüpfung findet, daß vielmehr der erſte gleich nach Entſtehung der Gemeinde geſchriebene Brief des heiligen Paulus bereits ſolche Fülle von Amtsgewalt vorausſetzt, daß ein Mißbrauch möglich erſcheint (1. Theſſ. 5, 27), während ſein letzter Brief auf die ganze Gemeindeentwicklung zurückſchauend nicht von einem Selbſtlehren der Gemeinden, ſondern von Lehrern weiß, welchen Gehorſam gebührt (Ebr. 13, 17). Dem gegenüber, welche Fiction alſo wiederum, wenn der Verf. ſelbſt die heiligen Propheten und Apoſtel als der Gemeinde Hand und Mund denkt!

Wir ſind hier am Schluſſe, der uns zugemeſſene Raum verbietet uns dem Verf. durch die verſchiedenen kirchenhiſtoriſchen Perioden zu folgen. Wir werden das auch nicht nöthig haben, da wir die ſtets wiederkehrenden tragenden Gedanken gewogen, und wie wir meinen von Gottes wegen zu leicht befunden. In Folge dieſer Grundgedanken leidet die ganze geſchichtliche Darſtellung an der Verwechslung von Endlichkeit und Geſetzlichkeit, von Ordnung und Gebot, wiewohl des Guten viel beigebracht und der römiſche Irrthum hell in das Licht geſtellt iſt. Wir können mithin, allen Irrthum vorbehalten, unſer Schlußurtheil ausſprechen; und ſollten wir nun ſagen: unſere Erwartungen ſeien befriedigt? Um das zu können, hätten wir vor allen Dingen die kirchliche Rechtfertigungslehre wiederfinden müſſen, die kirchliche Verſöhnungslehre u. ſ. w. Wenn dies nun nicht der Fall war, wie oben gezeigt: dann iſt mithin auch die Kirche hier nicht zu Worte gekommen und iſt nicht der Kirche Lehre, was hier vom Amte gelehrt

wird. Mithin nur negativer Weise ist die Kirche hier zu Worte gekommen, indem sie durch ihr nicht zu Wörte Gekommen-sein diese Amtslehre verurtheilt und als ein Fremdes erkennen läßt. Und darin besteht eben die Bedeutung des Buches. Die Höflingsche Amtslehre hat hier nach rückwärts ihre Consequenzen gezogen und diese Consequenzen sind gewesen eine unlutherische Rechtfertigung, eine unlutherische Versöhnung u. s. w., ja eine so specifisch unlutherische Grundanschauung, daß die göttliche Ethik in Natur sich verkehrt, daß wir der Jesabel der Offenbarung haben gedenken müssen. Mithin die Kirche hat dennoch gesprochen und wer da Ohren hat zu hören, der höre! Nichts destoweniger ist des Verfs. lutherische Art nicht zu verkennen, und es wird gewiß der Tag kommen, an dem wir nicht bloß Ursache haben werden, seiner vielversprechenden Begabtheit uns zu freuen, sondern auch diese Begabtheit in den wirklichen Dienst der Kirche werden gestellt sehen! Das helfe Gott!

W. Flörcke.

II.

Die liturgischen Beschlüsse der letzten badischen General-Synode vom Jahre 1855.

(Schluß.)

Ganz dem entsprechend sind nun auch, abgesehen von einzelnen Modificationen, die Beschlüsse der Generalsynode selbst ausgefallen. Der Antrag eines weltlichen Abgeordneten, die ganze Vorlage erst noch einmal den Diöcesansynoden zuzuweisen, wurde mit 22 gegen 4 Stimmen verworfen; sodann wurde wieder mit 22 gegen 4 Stimmen beschlossen, es solle das obige Minimum eingeführt werden (die 4 Stimmen waren die der Abgeordneten Stadtpfarrer Lic. Plitt zu Heidelberg, Decan Rieger zu Maulburg, Geheimrath v. Stößer in Karlsruhe

und Obergerichtsrath Haaß zu Mannheim (ſiehe Die Generalſynode der evangel. Kirche im Großherzogthum Baden vom Jahr 1855, nach amtlicher Darſtellung. Karlsruhe, Fr. Gutſch, 1856, 2. Bd. S. 535). Endlich wurde auch beſchloſſen, daß das Maximum zugelaſſen werden ſolle, mit 20 gegen 6 Stimmen; und mit 24 gegen 2 Stimmen, nach dem Antrage des Abgeordneten Hofrath Gockel zu Karlsruhe, beſchloſſen: „Das Minimum der neuen Gottesdienſtordnung ſoll das Normale ſein, den Gemeinden ſoll aber frei ſtehen, probeweiſe an einzelnen Feſttagen oder in einzelnen Gottesdienſten zur Abwechslung auch das Maximum zur Ausführung zu bringen." (A. a. O. S. 544 u. 561.)

Es würde die Aufgabe dieſer Zeitſchrift überſchreiten, wenn wir den intereſſanten Verhandlungen im Einzelnen nachfolgen wollten. In der oben citirten amtlichen Darſtellung ſind dieſelben, ſo wie der Commiſſionsbericht, letzterer in extenso, zu leſen. (Die Commiſſion beſtand aus Decan v. Langsdorff in Neckarbiſchofsheim — jetzt Pfarrer in Auggen bei Müllheim — Referent und alſo Verfaſſer des klaren und ernſten Berichtes ferner Profeſſor Schöberlein von Heidelberg — jetzt bekanntlich in Göttingen —*), Oberforſtmeiſter Freiherr v. Drais zu Freiburg, Geheimer Kirchenrath Profeſſor Dr. Rothe — von dem Regenten berufenes Mitglied der theologiſchen Facultät — und Oberkirchenrath Heintz zu Karlsruhe.) Wir geben hier zunächſt nur eine Nebeneinanderſtellung des oberkirchenräthlichen (wie wir ſahen, von der Synode zur Einführung geſtatteten) Maximums und des von der Commiſſion zur allgemeinen Einführung beantragten und von der Synode in dieſem Sinne, wie oben gemeldet, mit geringen Modificationen angenommenen Minimums. Von dieſen Modificationen wollen wir der Kürze wegen nur die wichtigeren bemerken.

*) Von demſelben iſt auch erſchienen: „Der evang. Hauptgottesdienſt in Formularen für das ganze Kirchenjahr. Heidelberg, K. Winter, 1855." Daſſelbe ebendaſelbſt 1854 in nuce unter dem Titel: „Der evang. Gottesdienſt ꝛc."

A. An Festtagen (hier Weihnachten).

(Die Buchstaben P. und R. bezeichnen, Pastor und Responsum, welches letztere immer, wenn es nicht ausdrücklich bemerkt ist, der Gemeinde zukommt).

Erste Abtheilung.

Der Eingang.

(Maximum.)

1. Psalmodie, abwechselnd gesungen vom Chor und der Gemeinde, oder vom Chor allein; ist ein solcher nicht vorhanden, so singt die Gemeinde ein allgemeines Gottesdienst- oder Lob- und Betlied. Beim letzten Vers tritt der Geistliche vor den Altar und spricht:

2. P. Im Namen des V., des S. und des heil. Geistes.

Singet dem Herrn ein neues Lied, denn er thut Wunder. Uns ist ein Kind geboren, ein Sohn ist uns gegeben, welches Herrschaft ist auf seiner Schulter und er heißt Wunderbar, Rath, Kraft, Held, Ewig-Vater, Friede-Fürst.

R. (die Gemeinde singt): Ehre sei dem Vater, dem Sohne und dem heiligen Geiste, wie es war im Anfang, jetzt und immerdar, und von Ewigkeit zu Ewigkeit. Amen.

3. P. Gel. i. d. Herrn! Eröffnet eure Herzen und demüthiget euch vor dem Angesicht des allmächtigen, ewigen Gottes! Bekennet ihm eure Sünden und sprechet mit mir also:

Allmächtiger, barmherziger Gott und Vater! Wir erkennen und bekennen vor dir, daß wir in Sünden empfangen und geboren ꝛc.

R. (singend oder sprechend): Herr, erbarme dich! Christe, erbarme dich! Herr, erbarme dich!

4. P. Höret nun auch den Trost des heil. Evangeliums: Also hat Gott (Joh. 3, 16). Das ist je gewißlich wahr (1. Tim. 1, 15). Lobsinget Gott, lobsinget seinem Namen!

R. Ehre sei Gott in der Höhe, Friede auf Erden und den Menschen ein Wohlgefallen.

P. Wir loben dich ꝛc. (Laudamus).

R. Amen.

(Minimum.)

1. Eingangslied oder Psalmodie.

2. Introitus.
P. Ebenso.

Blos am Ende der Zusatz: Dies ist der Tag, den der Herr macht. *)

R. Ebenso, oder: einen dieses Gloria ersetzenden Liedervers.

3. P. Sündenbekenntniß und Gnadenversicherung, wie in der Sonntags-Gottesdienstordnung (s. unten), entweder in Einem Gebet zusammengefaßt, oder jedes abgesondert. In beiden Fällen zum Schluß:

P. Ehre sei Gott in der Höhe, Friede auf Erden und den Menschen ein Wohlgefallen! Wir loben dich ꝛc. (Laudamus).

*) Dieser Zusatz von der Synode selbst verworfen.

Zweite Abtheilung.
Die Feier des Wortes.

(Maximum).

5. P. Der Herr sei mit euch.
R. Und mit deinem Geiste.
6. P. Lasset uns beten!
Herr Gott, himmlischer Vater, wir danken dir ꝛc. (Collecte für Weihnachten).
R. Amen.
7. P. Vernehmet das Wort des Apostels, das geschrieben steht ꝛc.
(Epistel).
R. (der Chor): Lobet den Herrn alle Heiden, preiset ihn alle Völker, denn seine Gnade und Wahrheit waltet über uns in Ewigkeit. *)
(Chor und Gem.): Halleluja, Halleluja. Halleluja!
(Fällt der Chorgesang weg, so kann nach dem Halleluja ein Vers aus einem Weihnachtslied von der Gemeinde gesungen werden).
8. P. Vernehmet das heil. Evangelium, das geschrieben steht ꝛc.
R. Gelobet seist du, o Christus!
9. Lasset uns unsern gemeinsamen christlichen Glauben bekennen, und sprechet mit mir also: Ich glaube ꝛc. (apostolicum). Amen.
R. Amen, Amen, Amen (singend).
10. Fest- und Hauptlied der Gemeinde: Gelobet seist du ꝛc., oder: Wir singen dir ꝛc.
(Während des Gesanges begiebt sich der Geistliche auf die Kanzel).
11. Die Predigt mit vorausgehendem Votum. Der Text entw. Ev. oder Ep., worauf als ein eben Gelesenes kurz hingewiesen wird. Im je dritten Jahr, wo der Text frei gewählt werden kann, ist derselbe vor der Predigt vorzulesen. Die Schriftlesung am Altar bleibt demungeachtet.
Unmittelbar nach der Predigt singt die Gem. den Schluß des unter 10 erwähnten Liedes, während dessen der Geistliche von der Kanzel zum Altar sich begiebt.
12. P. Geliebte in Christo! Da wir nun das Wort Gottes gehöret haben, so lasset uns . . . . . darum sprechet mit mir also:
Herr Gott, himmlischer Vater ꝛc. (allg. K.-Gebet).
R. Amen.

(Minimum).

4. P. Lasset uns beten: Collecte je an den Festgegenstand sich anschließend.

5. P. Schriftlection — wie am Sonntag (s. unten).

6. Predigtlied der Gemeinde. Für jedes Fest eine Anzahl der besten Festlieder agendarisch aufgestellt.
7. Predigt mit nachfolgendem Gemeindegesang.

8. P. Hauptgebet und Unser Vater, wie am Sonntag; nur die Einleitungsworte zum Gebet und der erste — dankende — Theil des Gebetes leiden je nach den einzelnen Festen Abänderung, wofür die Agende bestimmte Formulare zu geben hat.

*) Hier natürlich Wechsel des Textes, je nach dem Festtage.

(Maximum).	(Minimum).
13. (Geſang des Liedes): Schaffe in mir Gott ꝛc. (Pſalm 51, 12. 13.).	9. Segen. Stilles Gebet. (Alſo Abſchluß für den am h. Abendmahl nicht theilnehmenden, nun ſich entfernenden Theil der Gemeinde).

Dritte Abtheilung.

Die Feier des Sacraments.

14. P. Der Herr ſei mit euch! R. Und mit deinem Geiſte. P. Die Herzen in die Höhe! R. Wir erheben ſie zum Herrn. P. Laſſet uns dankſagen dem Herrn, unſerm Gott! R. Das iſt würdig und recht!

P. Wahrhaftig würdig und recht ꝛc. . . . . vereinen und dir ſingen:

R. Heilig, heilig ꝛc. . . . Hoſianna in der Höhe!

(Kurze feierliche Stille).

15. P. Unſer Herr Jeſus Chriſtus in der Nacht, da er verrathen ward, nahm er das Brod (hier nimmt der Geiſtliche die Patene mit dem Brod in die Hand), dankete und brachs ꝛc. . . . . Gedächtniß. Deſſelbigen gleichen nach dem Abendmahl nahm er den Kelch (hier nimmt der Geiſtliche den Kelch in die Hand*), dankete und gab ihnen den ꝛc. . . . . Gedächtniß.

Knieet nieder und laſſet uns beten: Unſer Vater ꝛc.

R. Amen.

16. (Singend) Chriſte, du Lamm Gottes ꝛc.

P. Der Friede des Herrn ſei mit euch Allen! R. Amen.

17. P. Vergebet euch unter einander, gleichwie Chriſtus euch vergeben hat, alſo auch ihr. Keiner ſei wider den Andern, Keiner ein Heuchler! In aufrichtiger Liebe als vor Gott dem Herzenskündiger tretet herzu mit Furcht und Zittern.

O Herr Jeſu Chriſte, du ewiges Wort des Vaters, du Heiland der Welt, hilf, daß wir uns nicht ſelbſt das Gericht eſſen und trinken! Dein Leib und dein Blut bewahre unſere Seelen zum ewigen Leben! Amen.

Geſang der Gem.: Schaffe in mir ꝛc. oder ein Abendmahlslied aus dem Geſangbuch.

P. Erhebet eure Herzen und laſſet uns dankſagen dem Herrn, unſerm Gott!

Wahrhaft würdig und recht ꝛc. . . . . vereinen und ſingen:

R. (die Gem. ſingt).

Heilig, heilig, ... Hoſianna in der Höhe.

(Kurze feierliche Stille).

P. (die Einſetzungsworte).

(Ohne in die Hand Nehmen der Patene und des Kelches).

Laſſet uns beten:

Unſer Vater ꝛc.

Die Gemeinde ſingt: Chriſte, du Lamm Gottes ꝛc. oder: O Lamm Gottes unſchuldig ꝛc.

P. Der Friede des Herrn ſei mit euch Allen! Amen.

Vergebet euch ꝛc. (ganz wie neben), nur am Schluſſe nach: „mit Furcht und Zittern", noch: „zum Mahl der Gnade!" (Dieſer Zuſatz gilt auch für das Maximum).

O Herr Jeſu ꝛc. (ganz wie neben).

*) Dieſes in die Hand Nehmen von der Commiſſion und Synode, „im Hinblick auf die Unionsurkunde" verworfen.

(Maximum.)

18. Die Communion.

Die Communicanten (zuerſt die Männer, dann die Frauen) treten an den Altar und knieen nieder.

P. Chriſtus ſpricht: Nehmet hin und eſſet, dies iſt mein Leib, der für Euch gegeben wird, das thut zu meinem Gedächtniß. R. (die Communicirenden) Amen. P. Chriſtus ſpricht: Nehmet hin und trinket, das iſt der Kelch, das neue Teſtament in meinem Blute, das für Euch vergoſſen wird. R. (die Communicirenden) Amen.

Während des Communionactes ſingt entweder der Chor, wo ein ſolcher vorhanden iſt, oder die Gemeinde ein oder mehrere Abendmahlslieder, aber mit gedämpfter halber Stimme. Nach Beendigung des Actes ſpricht der Geiſtliche:

19. P. Laſſet uns Dank ſagen dem Herrn.

R. (die Gem.) Gott ſei ewiglich Dank.

P. Lobe den Herrn, meine Seele . . . . . Barmherzigkeit (Pſ. 103, 1—4). R. Amen.

20. (Gemeindegeſang). Mit Fried und Freud.

21. P. Der Herr ſegne euch ꝛc.

R. Amen, Amen, Amen! (ſingend).

(Minimum.)

Hierauf folgt die Communion. Die Communicanten (zunächſt die Männer, dann die Frauen) treten an den Altar.

Der Geiſtliche ſpricht beim Darreichen des Brodes: Chriſtus ſpricht . . . . Gedächtniß.

Bei Darreichung des Kelches Chriſtus ſpricht: Nehmet hin ꝛc. . . . . vergoſſen wird.

Während des Communionactes ſingt ꝛc. (ganz wie neben).

Nach Beendigung des Actes ſpricht der Geiſtliche: Laſſet uns Dank ſagen dem Herrn. Lobe den Herrn meine Seele . . . . Barmherzigkeit. Amen. Oder: Wir danken dir, allmächtiger Gott, daß du uns ꝛc. . . . . immer und ewiglich. Amen.

Gemeindegeſang: Mit Fried und Freud ꝛc. oder: wo dieſer Vers nicht geſungen werden kann, eines der zum Schluß des Abendmahls beſtimmten Lieder aus dem Geſangbuch.

P. Der Herr ſegne . Amen.

B. An Sonntagen.

Erſte Abtheilung.

Eingang.

1. Pſalmodie oder allgemeines Gottesdienſtlied, ganz wie an den Feſttagen Nr. 1.

2. P. Unſere Hülfe ſtehet im Namen des Herrn. R. Der Himmel und Erde gemacht hat, Amen. (Der Geiſtliche kann auch das ganze Votum ſprechen und die Gemeinde nur mit Amen reſpondiren).

3. P. Gel. i. d. Herrn! Wir ſind verſammelt, um dem Herrn, unſerm Gott zu dienen und von ihm zu empfangen, was uns noth thut. Darum wollen wir vor Allem uns vor ihm demüthigen und unſere Sünden bekennen, indem wir alſo ſprechen:

Allmächtiger, barmherziger Gott und Vater, wir erkennen und bekennen, daß wir

1. Eingangslied (allgemeines Gottesdienſtlied) od. Pſalmodie. Beim letzten Vers tritt der Geiſtliche vor den Altar.

2. P. Unſere Hülfe ſtehet im Namen des Herrn, der Himmel und Erde gemacht hat. Amen.

3. P. Gebet, enthaltend:

a. Sündenbekenntniß,

b. Bitte um Gnade und Ausdruck der Gewißheit der Gnade.

R. Geſang eines das Gloria erſetzenden Verſes.

Oder: P. Sündenbekenntniß.

(Maximum.)

von Natur Sünder und untüchtig sind zum Guten ꝛc. ꝛc. Amen.

R. Herr, erbarme dich, Christe erbarme dich, Herr erbarme dich.

4. Gott hat sich über uns erbarmet und vergiebt uns unsere Sünden ꝛc. Darum lobet ihn und preiset seinen Namen!

R. Ehre sei Gott in der Höhe, und Friede auf Erden und den Menschen ein Wohlgefallen!

Ja, Ehre sei dem Vater und dem Sohne und dem heil. Geiste in Ewigkeit. Amen.

(Minimum.)

R. Gesang d. Gemeinde, etwa: Ach bleib mit deiner Gnade ꝛc. — oder: Ich armer Mensch, ich armer Sünder ꝛc.

P. Gnadenversicherung.

R. Gesang eines das Gloria ersetzenden Verses.

Zweite Abtheilung.

Wort Gottes.

5. P. Der Herr sei mit euch!

R. Und mit deinem Geiste!

6. P. Lasset uns beten: Allmächtiger Gott und Vater, wir bitten dich, gieb ꝛc.

R. Amen.

7. P. Vernehmet das Wort des Apostels, das geschrieben steht ꝛc.

(Epistel).

R. Halleluja, Halleluja, Halleluja!

8. Vernehmet das Wort des heiligen Evangeliums, das geschrieben steht ꝛc.

(Evangelium).

R. Gelobt seist du, Herr Jesu!

9. P. Lasset uns unsern gemeinsamen christlichen Glauben bekennen und sprechet mit mir also: Ich glaube ꝛc. (apostolicum). Amen.

R. Amen, Amen, Amen!

10. Hauptlied der Gemeinde, je nach dem Inhalt der vorgelesenen Schriftabschnitte, oder mit Bezug auf die verschiedenen Zeiten des Kirchenjahrs.

11. Die Predigt wie bei Nr. 11. an Festtagen. Darauf Schluß oder Fortsetzung des unter Nr. 10. begonnenen Liedes.

4. P. Lasset uns beten: Es folgt nun das im Entwurf der Vorlage unter Nr. 6. enthaltene, oder ein ähnliches, aber agendarisch festzusetzendes Gebet.

5. Schriftlection.

P. Vernehmet das Wort des Apostels, das geschrieben steht ꝛc. (Epistel).

Oder:

Vernehmet das Wort des h. Evangeliums ꝛc. (Evangelium).

Oder in dem Jahre, wo über freie Texte gepredigt wird, Vorlesung der Epistel und des Evangeliums unmittelbar nach einander, jede Vorlesung beginnend mit der Einleitung wie oben: Vernehmet ꝛc. *)

Hierauf spricht der Geistliche noch: Gelobet seist du, Herr Jesu! Amen.

6. Predigtlied der Gemeinde. (Während dieses Gesanges begiebt sich der Geistliche auf die Kanzel).

7. Die Predigt, der ein Vo-

*) In dieser Weise soll also dem (von der Synode adoptirten) Antrage des Ausschusses zufolge die bibl. Lection stattfinden, ebenso ein bibl. Lectionarium (mit Berücksichtigung der Arbeiten von Nitzsch und Ranke) vom Oberkirchenrathe entworfen werden; dann auf jeden Tag zwei Lesestücke.

(Maximum).	(Minimum).
	tum vorausgeht. Der Text (entweder die vorgeſchriebene Epiſtel oder das vorgeſchriebene Evangelium, oder im je dritten Jahre frei gewählter Text) wird unmittelbar vor der Predigt vorgeleſen. Unmittelbar nach der Predigt ſingt die Gemeinde noch einen an Text oder Predigt ſich anſchließenden Liedervers, während deſſen der Geiſtliche die Kanzel verläßt und vor den Altar tritt.

Dritte Abtheilung.

Gebet.

12. P. (am Altar) Hauptgebet, wie oben an den Feſttagen unter Nr. 12. Geliebte in Chriſto! Da wir nun das Wort u. ſ. w. . . . . Darum ſprechet mit mir alſo: Herr Gott, himmliſcher Vater ꝛc. . . . . Amen. Laſſet uns hierauf in Einheit mit der ganzen Chriſtenheit auf Erden im Namen und mit den Worten unſeres Heilandes beten: Unſer Vater ꝛc. R. Amen. 13. Schlußgeſang der Gemeinde mit einem Vers ganz allgemeinen Inhalts, z. B. Unſern Ausgang ſegne Gott ꝛc. oder den letzten Vers von: Herr Jeſu Chriſt, dich zu uns wend' ꝛc. oder: Gott verſiegle nun das Wort ꝛc. 14. P. Der Herr ſegne euch und behüte euch . . . . . Frieden. Amen.	8. P. Hauptgebet am Altar, mit einleitender Anrede — Anrede und Gebet, wie es der Entwurf in der Vorlage enthält, oder ein kürzer gefaßtes, aber ebenfalls liturgiſch feſtgeſetztes. Hierauf: Laßt uns hierauf in Einheit mit der ganzen Chriſtenheit auf Erden im Namen und mit den Worten unſeres Heilandes beten: Unſer Vater ꝛc. — Amen. 9. Schlußgeſang der Gem. in einem Vers ganz allgemeinen Inhalts, z. B. Unſern Ausgang ſegne Gott ꝛc. 10. P. Der Herr ſegne euch und behüte euch u. ſ. w. . . . Frieden. Amen. Stilles Gebet.

Die Einführung des Knieens ſoll freigegeben werden, „ſo daß daſſelbe nicht bloß bei Beichte und Abendmahl" (wie der Ausſchuß beantragt hatte), „ſondern auch ſonſt geſtattet, keineswegs aber, auch nicht bei der Beichte und dem Abendmahl, geboten ſein ſoll."

„An jedem erſten Sonntage der verſchiedenen Kirchenzeiten ſoll auch in dem einfachen Gottesdienſte das

Glaubensbekenntniß von dem Geiſtlichen geſprochen und von der Gemeinde darauf mit Amen geantwortet werden."

Der Geiſtliche ſoll „bei allen Verrichtungen am Altar der Gemeinde das Angeſicht zuwenden —"*), ſo ſchon nach Bährs Vorlage (beſonders auch mit Rückſicht auf die Bauart vieler, namentlich früher reformirter, Kirchen).

Am Charfreitag und Buß- und Bettag ſollte nach den Anträgen des Oberkirchenraths die Litanei an der Stelle des allgem. Kirchengebetes angewendet werden, den Commiſſionsanträgen zufolge aber beſchloß die Synode, an dieſen Tagen die ſogenannte kleine Litanei, d. i. eine abgekürzte Form der gewöhnlichen anzuwenden, den Namen „Litanei" aber in der Gottesdienſtordnung nicht zu gebrauchen. Am Bußtag ſtatt der epiſtol. Lection einer der 7 Bußpſalmen. Am Neujahrsfeſte, nicht aber (wie die Vorlage auch beantragt hatte) am Erntefeſte: Herr Gott, dich loben wir (weil an dieſem Feſte Gott zunächſt nur um natürlicher Gaben willen geprieſen wird, dieſer Geſang aber die Heilsgaben Gottes rühmt).

Mit Stimmenmehrheit ward beſchloſſen, das Epiphanienfeſt wieder aufzunehmen; aber den Antrag, daſſelbe als vollſtändigen Feiertag wieder herzuſtellen, verwarf die Synode mit allen gegen 2 Stimmen. Für den Commiſſionsantrag, nämlich, in Uebereinſtimmung mit der Eiſenacher Conferenz, auf den Tag, aber zunächſt ohne Arbeitseinſtellung, es zu feiern, ergab ſich Stimmengleichheit, „worauf das Präſidium, den Entſcheid ſich vorbehaltend, den weiteren Antrag zur Abſtimmung bringt: das Feſt an einem Sonntag unmittelbar vor oder nach dem Epiphaniastag als Miſſionsfeſt zu feiern; dieſer Antrag wird angenommen, und für ihn erklärt ſich auch nachträglich das Präſidium."

Die Vorlage will an Feſttagen vollſtändigen Gottes-

*) Nur nicht während der Abendmahlsliturgie vor der Diſtribution, wo thunlich.

dienſt, d. h. mit heil. Abendmahl. Commiſſion und Synode ſind principiell damit einverſtanden, wollen auch darauf hingearbeitet wiſſen, daß die ganze Gemeinde bis zum Schluſſe des heil. Abendmahles anweſend bleibe, halten dies aber für jetzt kaum in Einer Gemeinde für durchführbar und bringen daher vor der Sacramentsfeier einen (nur nicht zum Weggehen auffordernden) Abſchluß an.

Die Unionsurkunde verlangt als Minimum nur 4malige Abendmahlsfeier im Jahr, wobei nach einer Aeußerung Prälat Ullmanns in der Synode, ſehr Viele es bewenden laſſen; hinfort muß es gefeiert werden an Weihnachten, Charfreitage, Oſtern, Pfingſten, an einem Sonntag zwiſchen Trinitatis und Buß- und Bettag (d. i. in Baden der letzte Sonntag im Kirchenjahr), endlich am Buß- und Bettage ſelbſt. An den andern Feſttagen außer Neujahr- und Erndtefeſt, welche Commiſſion und Vorlage auch zur Abendmahlsfeier beantragt hatten (alſo in Baden noch Advent, Gründonnerſtag, Himmelfahrt und Trinitatis) ſoll die Abendmahlsfeier nur beſonders empfohlen werden. (Dieſe Praxis dürfte vielleicht der der Frühjahrs- und Herbſtcommunionen, wie ſie in andern Gegenden in den Landgemeinden herrſchen, wohl vorzuziehen ſein, obwohl andererſeits dieſelbe mitgewirkt haben mag, einen regelmäßigen Abendmahlsgenuß aller oder doch faſt aller Gemeindeglieder, zweimal im Jahre, in ſolchen Gegenden zu erhalten).

Ein Commiſſionsmitglied (wohl ohne allen Zweifel Profeſſor Schöberlein — vergl. deſſen oben citirtes Buch: der evangel. Hauptgottesdienſt) ſtellte ſowohl in der Commiſſion als in der Synode einen förmlichen Antrag auf Weglaſſung des: „Chriſtus ſpricht" in der Diſtributionsformel; vor der Reformation komme dieſelbe nirgend und nach ihr nur ſehr vereinzelt vor ꝛc. Ein anderer geiſtlicher Abgeordneter unterſtützte dieſen Antrag mit der Modification, die Worte: „Chriſtus ſpricht" dem facultativen Gebrauch offen zu laſſen; „es

hr achtungswerthe Geiſtliche in unſerer Kirche, welche in rten ein bloßes Referat ſtatt eines Bekenntniſſes er- nd ſich in ihrem Gewiſſen gebunden erachteten, ſie n, dadurch aber ſich in einer Gewiſſensnoth befänden, ſo „ Störung des Friedens oder gar Austritt aus der unirten Kirche die Folge ſei.“ „Dagegen wurde von geiſtlichen und weltlichen Abgeordneten entſchieden auf die desfallſige Beſtimmung der Unionsurkunde, die hier ſo wenig wie im Katechismus abgeändert werden dürfe, hingewieſen und bemerkt, ein auf eine Urkunde gegründetes Kirchenthum könne nicht jedem Gewiſſen gerecht werden, dieſes müſſe ſich vielmehr nach der für Alle maaßgebenden Urkunde richten.“ „Die Synode ſpricht ſich gegen die Fortſetzung dieſer Discuſſion aus und verwirft den Antrag auf Strich der Worte „„Chriſtus ſpricht““ mit allen gegen 3 Stimmen. Auch dem Wunſche, ſtatt: „„Chriſtus ſpricht““, wenigſtens ſagen zu dürfen: „„Unſer Herr Jeſus Chriſtus ſpricht““ wird nicht beigeſtimmt.*)

Ein Antrag auf noch andere Abendmahlsformulare, in moderner Sprache abgefaßt und mit einer kleinen Vermahnung vermehrt, wurde mit großer Mehrheit verworfen.

Eine Anwendung des nicäniſchen Glaubensbekenntniſſes an hohen Feſttagen wurde abgelehnt, ebenſo das Singen des Glaubens, d. h. des Liedes: „Wir glauben All an Einen Gott ꝛc.“, aber angenommen wurde der Commiſſionsantrag: „Zwiſchen dem Glaubensbekenntniß und dem dreifachen Amen kann, wo ein Chor iſt, dieſer an Feſttagen einen Geſang, deſſen Inhalt Lobpreis des dreieinigen Gottes iſt, ſingen, „welchem die Gemeinde mit Amenſingen reſpondirt.“

Für das Reformationsfeſt wurden Predigten über die

*) Vergl. übrigens auch Bähr s (a. a. O. S. 236 ff.) manches Intereſſante und Beherzigenswerthe enthaltende Auslaſſungen über die Geſchichte der Diſtributionsformel.

augsburgiſche Confeſſion (wo die Bekenntnißſchriften der badiſchen unirten Kirche gelten, bekanntlich mit Clauſeln die invariata, der kleine lutheriſche und der Heidelberger Katechismus) oder auch etwa Verleſung des thetiſchen Theils derſelben empfohlen, und zwar je nach Umſtänden entweder im Vormittags- oder Nachmittags-Gottesdienſte.

Hinſichtlich der Ordnung für die Nebengottesdienſte iſt etwa Folgendes mitzutheilen: Auch in der Chriſtenlehre (ſo, und nicht Kinderlehre ſoll geſagt werden) ſollen, wenn die Gemeinde zuſtimmt, die Reſponſorien geſtattet ſein; die in vielen Gegenden Badens noch übliche Sitte, „den Katechismus zu beten" ſei zur allgemeinen Einführung empfehlenswerth. Schriftlection in der Chriſtenlehre, deren Auswahl dem Geiſtlichen freiſteht; hier und überhaupt in jeder Hinſicht thunlichſte Berückſichtigung der Kirchenjahreszeit; die Katechiſation unterbrochen durch Wechſelgeſang der Knaben und Mädchen, oder durch Geſang eines Liederverſes von beiden zuſammen; beim Schlußgebet ſoll der Geiſtliche auch frei beten dürfen; Abſchaffung der bisherigen Wochenkinderlehren (faſt einſtimmig beſchloſſen). — Die bisherigen Wochenbetſtunden (Schriftbetrachtung und längeres Gebet) ſollen in zweierlei Arten von Gottesdienſten getrennt werden: a) Bibelſtunden, „Verleſung eines größeren Bibelabſchnittes *) mit der dieſem Texte genau folgende Erklärung deſſelben, und das Ganze mit Geſang und Gebet begonnen und beſchloſſen", nicht wieder in Predigtweiſe; wieder enger Anſchluß an die Kirchenjahreszeit; Ablehnung des Commiſſionsantrags auf Wiedereinführung der Katechismuspredigten in den Städten an Sonntagnachmittagen; der an gewöhnlichen Sonntagen abzuhaltende Nachmittagsgottesdienſt ſoll durch Bibelſtunden erſetzt werden dürfen (einſtimmig angenommen); b) Gebetgottesdienſte, ohne Bibelauslegung, nur Bibellection, Geſang und Gebet; welche

*) Ganze Bücher nach einander.

einfache Form auch erweitert werden kann durch Einflechtung von Responsorien, durch Vermehrung der Schriftvorlesungen mit zwischeneingefügten Liederversen; durch Aufnahme des antiphonischen Psalmengesangs, des Lobgesanges der Maria, des Zacharias und des Simeon am geeigneten Orte, und bei besondern Gelegenheiten des: „Herr Gott, dich loben wir".*) Jede Woche soll wenigstens eine solche Bibelstunde und ein solcher Gebetsgottesdienst gehalten werden. Auch in den Abendstunden der Sommersonntage, und auch bei Licht dürfen Gottesdienste gehalten werden. — Der Commissionsbericht rechnet mit der Vorlage hieher auch die Feier des Geburtstags des Fürsten, „welche durch den feierlichen Gebetsact in der erweiterten Form eines Gebetsgottesdienstes einen festlicheren Charakter gewinnen würde"; in den Beschlüssen selbst finden wir hievon nichts erwähnt. — Hinsichtlich der „Beicht- oder Vorbereitungsgottesdienste" wird der gewiß richtige Grundsatz aufgestellt, es „gelte hier mehr eine Handlung, als einen eigentlichen Gottesdienst, nämlich die Handlung des Sündenbekenntnisses; und diese, obwohl eine öffentliche geworden, solle doch in ihrer Art und Einfachheit so viel als möglich der Form der Privatbeichte sich nähern. Die Beichtreden sollen kurz sein; Beichtformular das bekannte sowohl in reformirten als lutherischen K. O. O. aufgenommene: „Ich armer Sünder bekenne auch Gott, meinem himmlischen Vater, daß ich leider ꝛc. ꝛc." — mit einigen Aenderungen des Ausdrucks; kein weiteres Beichtformular, und dieses soll von allen Confirmanden auswendig gelernt werden; die Absolutionsformel aus der preußischen Agende (verkündigend und bedingt); die Zeit: am Tage vor dem h. Abendmahle; die Wahl der Stunde freigestellt, doch „nie alsbald nach dem Mittagsessen, wo die nöthige Frische des Geistes und Stimmung des Gemüthes zu fehlen pflegt." Nach der Schlußcollecte und Vater Unser und vor dem Segen hatten

*) Der Litanei geschieht keine Erwähnung.

Vorlage und Commiſſionsbericht ziemlich gleichlautend: „9) Einladung zur Privatbeichte, etwa mit den Worten: „„Sollten ſich unter Euch ſolche befinden, welche ein beſonderes Anliegen haben und des geiſtlichen Rathes und Troſtes bedürfen, ſo ſind wir bereit, ihnen ſolchen vermöge unſeres Amtes und nach unſeren Kräften jedem Einzelnen zu gewähren.““ Die Synode ſelbſt nahm dies an, nur ſollen die Worte: „zur Privatbeichte“ wegfallen. „Auch wird empfohlen, daß die Anmeldung erleichtert werden möge, um die Schwierigkeiten, die ihrer allgemeinen Einführung im Wege ſtehen, zu überwinden.“ — Hinſichtlich der gottesdienſtlichen Beerdigungen ſoll die Herſtellung einer geziemenden Ordnung der Leichenzüge allgemein empfohlen werden (unter Berückſichtigung der localen Verhältniſſe und Herkommen); Schriftlection und Reſponſorien, oder ſtatt dieſer Liederverſe, und Gebet und Geſang. „Gleich nach der Einſenkung des Sarges wirft der Geiſtliche dreimal mit der Schaufel Erde auf den Sarg, indem er ſpricht: „„Von Erde biſt du genommen, zur Erde ſollſt du werden! Der Herr Jeſus wird dich auferwecken am jüngſten Tage““.*) Sehr treffend eifern Vorlage und Commiſſionsbericht, mit Hinweiſung auch auf Heinrich Müller und Spener, gegen das viele Reden an den Gräbern, während andererſeits der Letztere auch den möglichen Segen von Grabreden mit Recht hervorhebt; jedoch ſoll hier nicht förmlich mit Decreten eingeſchritten, ſondern dem Uebereinkommen zwiſchen dem Pfarrer und den Angehörigen des Verſtorbenen, ferner den Kirchengemeinderäthen Freiheit gegeben werden. „Bei keiner dieſer Reden darf eine Bibelſtelle als Textgrundlage derſelben fehlen.“ „In dem Falle, daß eine Leichenpredigt gehalten wird, tritt zu der vorausgegangenen Begräbnißliturgie, wie ſie am Grabe ſelbſt ſtattgefunden hat, noch ein Predigtgottesdienſt hinzu, welcher in der Kirche abgehalten wird. Dieſer hat, da

*) Alſo mit Recht keine Einſegnung — ſo viel wenigſtens aus den obigen Quellen hervorgeht.

er doch mehr als Ergänzung des Begräbnißgottesdienstes, denn als selbstständiger Gottesdienst zu betrachten ist, eine so einfache Form, wie kein anderer Gottesdienst." Die in der Agende befindlichen Gebetsformulare für Beerdigungen, von denen der Commissionsbericht mit vollem Rechte sagt, daß es wohl allgemein werde anerkannt werden, daß sie unter die verfehltesten gehören, sollen mit anderen vertauscht werden, welche kürzer und kernhafter abgefaßt sind.

Endlich nahm die Synode die folgenden Anträge der Commission an, „daß 1) die Formulare für die kirchlichen Handlungen, wie namentlich für die Taufe, Confirmation, Aufnahme von Convertiten, Trauung und Ordination mit der neuen Gottesdienstordnung in Einklang gebracht werden; 2) daß jeder gottesdienstlichen Rede eine Schriftlection vorausgehen, oder eine Schriftstelle als Text zu Grunde gelegt werden soll; 3) daß den Kirchengemeinderäthen empfohlen werde, wo thunlich dafür zu sorgen, daß die Kirchen den Tag über offen stehen, (ad 3 lautete der Commissionsantrag noch bestimmter). Einige andere Beschlüsse bezogen sich auf die Einführung der neuen Gottesdienstordnung, als liturgische und musikalische Vorbildung der Geistlichen und Schullehrer, Bildung von Singchören, Belohnung von in dieser Richtung eifrigen Lehrern aus kirchlichen Localfonds, Herstellung eines „Gottesdienstbüchleins" ꝛc. betreffend. „Wo möglich dürfte dem letzteren eine ganz kurze Anleitung zum Hausgottesdienste angefügt werden, welche besonders in der Angabe von biblischen Abschnittenbe stände, die in den verschiedenen Jahreszeiten zur häuslichen Andacht sich eignen."

Es wäre noch manches Interessante und Lehrreiche aus der Vorlage, dem Commissionsberichte und den Verhandlungen mitzutheilen. Doch es sei genug. Die principiellen Erörterungen über Union wollen wir heute fahren lassen. Nur so viel sei bemerkt, daß in der badischen Union dem lutherischen Bekenntnisse offenbar mehr Rechnung getragen wird, als in der rheinpfälzischen. Allerdings auf geschichtlicher Grundlage, denn

dort war vor der Unionsſchließung das lutheriſche, hier das reformirte Bekenntniß numeriſch vorherrſchend.

Berichtigungen zu früheren Heften dieſes Jahrganges.

S. 31 Z. 5 v. o. ſtatt: 1855 lies: 1853.
S. 35 Z. 3 v. u. lies: und Pfarrer Nebenbacher.
S. 40 Z. 3 v. u. (in der Anmerkung) ſtatt: nach lies: mit.
S. 41 Z. 9 v. o. zu ſtreichen: oder doch mit immenſer Mehrheit.
S. 45 Z. 11 v. u. ſtatt: Grund lies: Grad.
S. 46 Z. 4 v. o. zu ſtreichen: und
S. 46 Z. 3 v. u. ſtatt: Campe lies: Lampe; ebenſo S. 51 Z. 6 v. u. und S. 55 Z. 4 v. o.
S. 48 Z. 14 v. u. ſtatt: Miefeld lies: Minfeld.
S. 57 Z. 8 v. o. ſtatt: Druſtädten lies: Deufſtädten.
S. 57 Z. 1 v. u. (in der Anmerkung): Dinkelsbühl.
S. 68 Z. 3 v. u. ſtatt: Landleuten lies Landsleuten.
S. 71 Z. 3 v. u. ſtatt Steppoch lies: Steppach.
S. 75 Z. 18 v. o. ſtatt: die lies: dies.
S. 77 Z. 14 v. u. lies: dieſer Richtung und Periode.
S. 80 Z. 16 v. u. ſtatt: Paſſionslied lies: Pfingſtlied.
S. 88 Z. 13 v. o. ſtatt: Bruggen lies: Beuggen.
S. 90 Z. 3 bis 4 v. u. lies: [illegible] für alle nur erdenklichen, unzähligen.
S. 101 Z. 6 v. o. ſtatt: Erl. lies: Bayer.
S. 101 Z. 7 einzuſchalten: das reform. 9.
S. 101 Z. 8 einzuſchalten: und das reform. Geſangbuch.
S. 102 Z. 3 v. o. ſtatt: Erl. lies: Bayer.
S. 103 Z. 7 v. u. ſtatt 1609 lies: 1600.
S. 107 Z. 6 v. u. nach: Geſangbuch einzuſchalten: mit Eiſ.
S. 108 Z. 1 u. 2 v. o. zu ſtreichen: „Das Eiſ. und Wiener unverändert.“ Ferner ſtatt: „dieſe beiden“ lies: das „bayer. Geſangbuch und der pfälziſche Entwurf“; und ſtatt: „jene beiden“ lies: „das reform. und Wiener und Eiſ.“
S. 115 Z. 3 v. o. ſtatt: zwei lies: drei.
S. 119 Z. 2 v. u. (in der Anmerkung) ſtatt: 52 lies: 651.
S. 120 Z. 1 v. u. (in der Anmerkung) lies: Sarnighauſen.
S. 121 Z. 7 v. o. ſtatt: Weſen lies: Wehen.

S. 166 Z. 7 v. o. lies: „Decanatsbezirke.“
S. 166 Z. 14 v. o. lies: Jorns.
S. 167 Z. 13 v. o. lies: bei dem ꝛc.
S. 170 Z. 18 v. o. lies: aber wird.
S. 173 Z. 3 v. u. ſtatt: neu u lies: neue.
S. 174 Z. 5 v. o. ſtatt: Kreuznach lies: Kronach.
S. 175 Z. 8 v. u. ſtatt: H. lies: Ob.
S. 180 Z. 9 v. o. ſtatt: pp. lies: pf.
S. 187 Z. 16 v. u. ſtatt: 1856 lies: 1936.
S. 188 Z. 6 v. u. ſtatt: erſten lies: ernſten.

Ueber
das in der Sache des Prof. Dr. Baumgarten in Roſtock erforderte und abgegebene Erachten des Großherzoglich Mecklenburgiſchen Conſiſtoriums.

Die Entlaſſung des Prof. Baumgarten von ſeiner an der Landesuniverſität Roſtock bekleideten Profeſſur war um ſo mehr geeignet Aufſehen zu erregen, als nur Wenige in der Lage mochten geweſen ſein, den öffentlichen Kundgebungen deſſelben, wie ſie in ſeinen zahlreichen Schriften und Brochüren vorliegen, eingehend zu folgen, und dieſelben ihrem Inhalte und ihren Tendenzen nach zu würdigen. Das Bedenkliche ſeiner kirchlichen und beziehungsweiſe ſeiner politiſchen Doctrinen und ſomit die Nothwendigkeit jener von der ihm vorgeſetzten höchſten Behörde verhängten Maaßregel konnte erſt dann beurtheilt werden, wenn die in Ausſicht geſtellte Veröffentlichung der betreffenden Actenſtücke ſtattgefunden hatte. Man hätte erwarten ſollen, daß wenigſtens bis dahin, daß eine Baſis für das Urtheil vorlag, die Preſſe ſich auch deſſelben begeben hätte. Aber ſofort bemächtigte ſich der politiſche wie der kirchliche Liberalismus, der letztere in ſeinen verſchiedenſten Fractionen, der Angelegenheit, und beuteten dieſelbe im Voraus aus. Von vorne herein ward die Behauptung aufgeſtellt, daß es ſich hier nur handle um den Gegenſatz des lebendigen Glaubens, welcher vom Prof. Baumgarten vertreten werde, zu dem todten Satzungsweſen einer mechaniſchen Kirchenregierung, welches gegen ihn geltend gemacht ſei. In dem Prof. Baumgarten ſah man den Repräſentanten einer Richtung, welche für die Freiheit des Evangeliums und für die berechtigte Forderung der inneren Herzenserfahrung der uns in Chriſto geſchenkten Gnade in die Schranken getreten, in den bei ſeiner Entlaſſung mitwirkenden kirchlichen

(Maximum).	(Minimum).
	tum vorausgeht. Der Text (entweder die vorgeſchriebene Epiſtel oder das vorgeſchriebene Evangelium, oder im je dritten Jahre frei gewählter Text) wird unmittelbar vor der Predigt vorgeleſen. Unmittelbar nach der Predigt ſingt die Gemeinde noch einen an Text oder Predigt ſich anſchließenden Liedervers, während deſſen der Geiſtliche die Kanzel verläßt und vor den Altar tritt.

Dritte Abtheilung.

Gebet.

12. P. (am Altar) Hauptgebet, wie oben an den Feſttagen unter Nr. 12. Geliebte in Chriſto! Da wir nun das Wort u. ſ. w. . . . . Darum ſprechet mit mir alſo: Herr Gott, himmliſcher Vater ꝛc. . . . . Amen. Laſſet uns hierauf in Einheit mit der ganzen Chriſtenheit auf Erden im Namen und mit den Worten unſeres Heilandes beten: Unſer Vater ꝛc. R. Amen. 13. Schlußgeſang der Gemeinde mit einem Vers ganz allgemeinen Inhalts, z. B. Unſern Ausgang ſegne Gott ꝛc. oder den letzten Vers von: Herr Jeſu Chriſt, dich zu uns wend' ꝛc. oder: Gott verſiegle nun das Wort ꝛc. 14. P. Der Herr ſegne euch und behüte euch . . . . . Frieden. Amen.	8. P. Hauptgebet am Altar, mit einleitender Anrede — Anrede und Gebet, wie es der Entwurf in der Vorlage enthält, oder ein kürzer gefaßtes, aber ebenfalls liturgiſch feſtgeſetztes. Hierauf: Laßt uns hierauf in Einheit mit der ganzen Chriſtenheit auf Erden im Namen und mit den Worten unſeres Heilandes beten: Unſer Vater ꝛc. — Amen. 9. Schlußgeſang der Gem. in einem Vers ganz allgemeinen Inhalts, z. B. Unſern Ausgang ſegne Gott ꝛc. 10. P. Der Herr ſegne euch und behüte euch u. ſ. w. . . . Frieden. Amen. Stilles Gebet.

Die Einführung des Knieens ſoll freigegeben werden, „ſo daß daſſelbe nicht bloß bei Beichte und Abendmahl" (wie der Ausſchuß beantragt hatte), „ſondern auch ſonſt geſtattet, keineswegs aber, auch nicht bei der Beichte und dem Abendmahl, geboten ſein ſoll."

„An jedem erſten Sonntage der verſchiedenen Kirchenzeiten ſoll auch in dem einfachen Gottesdienſte das

Glaubensbekenntniß von dem Geistlichen gesprochen und von der Gemeinde darauf mit Amen geantwortet werden."

Der Geistliche soll „bei allen Verrichtungen am Altar der Gemeinde das Angesicht zuwenden —"*), so schon nach Bährs Vorlage (besonders auch mit Rücksicht auf die Bauart vieler, namentlich früher reformirter, Kirchen).

Am Charfreitag und Buß- und Bettag sollte nach den Anträgen des Oberkirchenraths die Litanei an der Stelle des allgem. Kirchengebetes angewendet werden, den Commissionsanträgen zufolge aber beschloß die Synode, an diesen Tagen die sogenannte kleine Litanei, d. i. eine abgekürzte Form der gewöhnlichen anzuwenden, den Namen „Litanei" aber in der Gottesdienstordnung nicht zu gebrauchen. Am Bußtag statt der epistol. Lection einer der 7 Bußpsalmen. Am Neujahrsfeste, nicht aber (wie die Vorlage auch beantragt hatte) am Erntefeste: Herr Gott, dich loben wir (weil an diesem Feste Gott zunächst nur um natürlicher Gaben willen gepriesen wird, dieser Gesang aber die Heilsgaben Gottes rühmt).

Mit Stimmenmehrheit ward beschlossen, das Epiphanienfest wieder aufzunehmen; aber den Antrag, dasselbe als vollständigen Feiertag wieder herzustellen, verwarf die Synode mit allen gegen 2 Stimmen. Für den Commissionsantrag, nämlich, in Uebereinstimmung mit der Eisenacher Conferenz, auf den Tag, aber zunächst ohne Arbeitseinstellung, es zu feiern, ergab sich Stimmengleichheit, „worauf das Präsidium, den Entscheid sich vorbehaltend, den weiteren Antrag zur Abstimmung bringt: das Fest an einem Sonntag unmittelbar vor oder nach dem Epiphaniastag als Missionsfest zu feiern; dieser Antrag wird angenommen, und für ihn erklärt sich auch nachträglich das Präsidium."

Die Vorlage will an Festtagen vollständigen Gottes-

*) Nur nicht während der Abendmahlsliturgie vor der Distribution, wo thunlich.

wird von vorne herein abgewieſen, und dieſer wichtige principielle Punkt, welcher ſowohl die Lehrabweichungen des Prof. Baumgarten als auch ſeinen Gegenſatz gegen die kirchlichen Ordnungen ergreift und bedingt, findet keine, auch nur einigermaaßen ſorgfältige Prüfung. Nicht ſelten wird im Gegentheil der Prof. Baumgarten nach allen Seiten hin als ein lutheriſcher Theologe geſchildert, gegen den man allein aus unreinen Motiven völlig unbegründete Vorwürfe erhebe. Solche Verſicherungen, die ſich des Beweiſes überheben, haben kein Gewicht und keine Bedeutung den klaren Beweiſen gegenüber, welche für ſeine, das lutheriſche Bekenntniß, ja theilweiſe das ökumeniſch-kirchliche Bekenntniß alterirenden Lehrabweichungen und für ſeine die kirchlichen, wie die ſtaatlichen Verhältniſſe gleichmäßig ergreifenden radicalen Tendenzen im Conſiſtorialerachten aufgeſtellt und dargelegt ſind. Das Schlußwort deſſelben hat die Punkte, worauf es ankommt, zuſammengefaßt und klar und unverholen ausgeſprochen; die „kräftigen Irrthümer" aber, deren daſſelbe gedenkt, ſind gerade im kirchlichen Sinne keineswegs auf den Standpunkt des eigentlichen Unglaubens zu beſchränken, ſondern erweiſen ſich in der kirchlichen Sphäre, insbeſondere weil mit ihnen auch poſitive Elemente verbunden ſind, um ſo deſtructiver und gefährlicher.

Aber auch die bisher von kirchlicher Seite gegen das Erachten erhobenen Ausſtellungen und Bedenken konnten mich nicht veranlaſſen, in dieſer Angelegenheit wiederum öffentlich das Wort zu nehmen, da ich eine innere Nöthigung nicht anzuerkennen vermag, ein in einem Collegialerachten amtlich abgegebenes Votum gegen etwaige Angriffe privatim zu vertheidigen. Es muß ſeine Berechtigung in ſich tragen, und ſolche aus ſich ſelbſt erweiſen, und kann und wird dieſes auch trotz aller gegen daſſelbe gerichteten Angriffe thun. Ueberdies waren jene Ausſtellungen und Beleuchtungen nicht von der Art und von der Bedeutung, daß ſie die weſentliche Wahrheit des Erachtens nach meiner Ueberzeugung zu erſchüttern vermochten. Anders ſteht

es nach dem Erſcheinen der Schrift des Prof. Baumgarten: Eine kirchliche Kriſis in Mecklenburg. Braunſchweig 1858. 169 S. 8. Aber nicht etwa um deßwillen, weil dieſelbe von ſolcher ſachlichen Bedeutung wäre, daß ſie in formeller, wie in materieller Beziehung eine Widerlegung erforderte und nothwendig machte, ſondern allein weil dieſelbe, ſtatt ſich irgend wie gründlich in die principiellen Fragen, um die es ſich hier handelt, einzulaſſen, es vorgezogen hat, das Feld der Perſönlichkeiten zu betreten, und insbeſondere beſtrebt geweſen iſt, mich auf alle nur mögliche Weiſe zu verdächtigen und ſittlich herabzuwürdigen, als wäre mein Handeln gegen ihn, zu dem ich amtlich genöthigt ward und ſomit verpflichtet war, ein ſittlich unbegreifliches, unerhörtes und durchaus verwerfliches. Statt auf die materielle Seite des Erachtens einzugehen, um ſeine Principien ſachlich zu vertheidigen, hat der Prof. Baumgarten es in ſeinem Intereſſe gefunden, die Kritik Anderen zu überlaſſen, und ſich mit der formellen Seite des Erachtens zu beſchäftigen. Man erkennt freilich leicht, aus welchen Motiven dieſes ſein Verhalten gefloſſen iſt. Er beabſichtigt nichts Geringeres, als ſeine perſönliche Angelegenheit zu einer landeskirchlichen zu machen, indem er wähnt, den Bruch der Grundgeſetze der Landeskirche nachweiſen zu können. Wie unverkennbar die abſchriftliche Mittheilung der Eingabe an das Miniſterium nach den verſchiedenſten Seiten hin dieſen Zweck hatte, daß die öffentliche Stimme ſich nicht ſelbſt überlaſſen bleibe und richtig in ſeinem Sinne geleitet werde, ſo verfolgt derſelbe auch in ſeinen Ausführungen über das gegen ihn gerichtete Verfahren ganz allein die Tendenz, ſich zum Mittelpunkte einer vermeintlichen kirchlichen Kriſis zu machen, wobei zu verſtehen gegeben wird, um dadurch auch patriotiſche Sympathieen für ſich zu benutzen, „daß unſer theures Vaterland, wie bei andern, ſo auch namentlich bei dieſer Gelegenheit, einer tiefen Mißachtung von Seiten des Auslandes ausgeſetzt werde.“ (Kriſis. S. 5.) Wir werden aber auch ſpäter ſehen, wie der Prof. Baumgarten hiebei nicht ſtehen

bleibt, ſondern wie er bemüht iſt, auch praktiſch ſeine Angelegenheit zu einer kirchlichen Kriſis zu machen durch die unverholenen und rückhaltsloſen Aufreizungen, welche er meint ſich geſtatten zu können und in der That ſich geſtattet hat.

Während aber der Prof. Baumgarten zur Verfolgung dieſer Zwecke die formelle Seite der Frage behandelt, und, ſoweit es an ihm iſt, ausgebeutet hat, zur eigentlichen Sache aber kaum Etwas beibringt, ſo hat er nicht nur außer der Sache Liegendes möglichſt herangezogen, ſondern hat auch zwiſchen den Zeilen eine Reihe verſteckter Andeutungen und unwürdiger Inſinuationen zu machen kein Bedenken getragen, um wo möglich den ferne Stehenden das Conſiſtorialerachten als ein Product perſönlicher Abneigung und gehäſſiger Feindſeligkeit hinzuſtellen, und mein in dieſer Angelegenheit eingehaltenes Verfahren als aus unreinen und verſteckten Motiven hervorgegangen erſcheinen zu laſſen. Er hat dabei nicht ohne Geſchick eine Reihe von Daten theils entſtellt, theils völlig verſchwiegen, ja ich bin erſtaunt, mit welcher Dreiſtigkeit und Unwahrhaftigkeit er die ernſteſten Erörterungen, die zwiſchen uns vorgefallen ſind, übergeht und in Abrede nimmt, wie er bei anderen, die er berührt, Wahres und Falſches vermiſcht, dem, was er richtig anführt, einen anderen Zuſammenhang und eine andere Beziehung giebt und durch das Alles den gehäſſigen Anſchein hervorzurufen ſucht, als hätte ich nicht collegialiſch, geſchweige denn chriſtlich gegen ihn gehandelt. Der Prof. Baumgarten, dem ſchon auch von anderer Seite in Bezug auf ſeine vorläufige Erklärung in der A. A. Z., namentlich von Luthardt, bemerkt worden iſt, daß die von ihm vorgebrachten Perſonalien über Klieſoth, Krabbe und Mejer der Sache ſelbſt nicht zur Förderung gereichten (Sächſiſches Kirchen- und Schulblatt J. 1858. N. 13. S. 109), meint zwar, daß „die triviale Rede von dem unſtatthaften Heranziehen der Perſönlichkeiten in dieſem Falle nur von Unverſtand zeuge", da „das verdammende Urtheil des Conſiſtoriums durch den Ausſpruch des Herrn ſelber unwandelbar an das richtige Verhalten

von betreffenden Persönlichkeiten gegen seine Persönlichkeit gebunden sei." (Krisis S. 59.) Aber abgesehen davon, daß die amtlichen Handlungen, die hier zur Frage stehen, Nichts zu thun haben mit dem christlichen Verhalten zwischen Persönlichkeiten, weil gerade die amtliche Pflicht, sobald die Sache einmal in dieses Stadium eingetreten war, alle privaten Beziehungen ausschloß, so wird auch die Beantwortung der Frage nach meinem Verhalten in der Zeit, wo diese traurige Angelegenheit noch keine amtliche geworden war, der ich am allerwenigsten aus dem Wege zu gehen brauche, den Lesern des Folgenden, wie ich nicht zweifle, ein ganz anderes Ergebniß liefern, als das von Prof. Baumgarten beabsichtigte, wenn derselbe in halbwahren oder unwahren Darstellungen, sowie in dunkeln Andeutungen sich ergeht, welche darauf berechnet sind, die Person des amtlichen Gegners zu verdächtigen, als habe er nicht aus principiellen, in der Sache liegenden Gründen, sondern Gott weiß aus welchen unwürdigen, fern abliegenden und einem fremden Gebiete angehörigen Motiven gehandelt. Indem der Prof. Baumgarten diesen Weg einschlug, hat derselbe dadurch Allen, welche sich in dieser Sache ihre Unbefangenheit erhalten und nicht von vorne herein mit ihrem Urtheil abgeschlossen haben, selbst einen Maaßstab zur sittlichen Beurtheilung seiner Person und der Waffen, mit denen er ficht, dargeboten.

Je schwerer diese ganze Angelegenheit für mich ist, und je mehr ich bei dieser mir amtlich auferlegten Pflichterfüllung gelitten habe und durch ihre klar von mir vorausgesehenen Folgen noch jetzt leide, desto weniger kann ich es dulden, daß das Thatsächliche des Verlaufes dieser Angelegenheit, so weit es mich angeht, verdunkelt und getrübt und in sein Gegentheil verkehrt werde. Ich weiß zwar aus vorliegenden Erfahrungen zur Genüge, daß der Prof. Baumgarten nie Etwas einräumt und jeder Einrede und Gegenrede, auch der ruhigsten und sachlich begründetsten, eine nur desto persönlichere Entgegnung und desto gehässigere Gegenrede entgegensetzt. Ich kann es nicht wehren,

wenn er auch im vorliegenden Falle zu dieſem Mittel greift, aber ich bin überzeugt, daß noch Viele meinem Worte und meinem Zeugniſſe Glauben ſchenken werden, auch wenn ich mich einer wiederholten Entgegnung überheben ſollte.*) Er möge glauben, daß ihm ſolche unwürdige, perſönliche Trübung der Sache, wie er ſie in Bezug auf mich verſucht hat, nicht gelingen wird, und daß man wohl noch erkennen wird, daß von meiner Seite, ſo lange ich kein amtliches Verhältniß zur Sache hatte, Alles gethan worden iſt, was ich vermochte, der zu beſorgenden Kataſtrophe vorzubeugen, daß aber, als ich eine amtliche Stellung zur Sache durch das Mandat des mir vorgeſetzten hohen Miniſteriums erhielt, ich allein aus der Ueberzeugung heraus von der principiellen Verkehrtheit und Verderblichkeit ſeiner Doctrinen und Tendenzen gehandelt habe. Da ich aber einmal das Wort nehme zu dieſen thatſächlichen Berichtigungen, ſo werde ich auch das wider den Prof. Baumgarten eingehaltene Verfahren, ſoweit das Conſiſtorium dabei in Betracht kommt, erörtern, dann aber die materielle Seite der Frage ihren Hauptpunkten nach, ſoweit gegen dieſelbe Bedenken und Einreden erhoben worden ſind, einer Prüfung unterziehen, woraus ſich dann ergeben dürfte, ob wirklich das Erachten, wie man geglaubt hat, behaupten zu können, mit ausreichender Beweisführung widerlegt ſei, oder ob nicht vielmehr der erhobenen

*) In Nr. 148 der Roſtocker Zeitung 1858 Freitag, d. 25. Juni, erſchien folgendes Inſerat:

Da ich höre, daß der Herr Conſiſtorialrath Krabbe behauptet, es ſeien in meiner Schrift „eine kirchliche Kriſis in Mecklenburg" Unwahrheiten und Unrichtigkeiten, die ſeine Perſon betreffen, enthalten, ſo fordere ich den genannten Herrn hiermit auf, dieſe Unwahrheiten und Unrichtigkeiten ungeſäumt und öffentlich namhaft zu machen. Baumgarten.

Roſtock, den 24. Juni 1858.

Man wird es in der Ordnung finden, daß ich es meiner unwürdig gehalten habe, mich mit dem Prof. Baumgarten auf dem Gebiete der Inſerate der Roſtocker Zeitung zu befaſſen. Ich kann und darf ihm auf die Bahn, die er betreten hat, nicht folgen.

Einreden ungeachtet der wesentliche Inhalt des abgegebenen Consistorialerachtens in vollem Bestande bleibe.

Ein Correspondenzartikel in der Augsburger Allgemeinen Zeitung Nr. 45, Beilage, J. 1858, gab dem Prof. Baumgarten die, wie es scheint, willkommene Veranlassung, da kein sachlicher Grund dazu vorlag, mit einer „Vorläufigen Erklärung" in der Beilage zu Nr. 56 dieser Zeitung vorzugehen, in welcher er, wie bereits erwähnt ist, Personalien über Kliefoth, Mejer und mich vorgebracht hat. Da der Prof. Baumgarten seine Rechtfertigung auf persönliche Verdächtigungen zu begründen gesucht hatte, so erfolgten, damit nicht aus dem Schweigen über dieselben ein unbegründeter Schluß gezogen werden möchte, persönliche Gegenerklärungen der Betheiligten. Ich lasse die meinige hier unter dem Texte abdrucken, da der Prof. Baumgarten sich in seiner Schrift einige Male auf dieselbe bezieht und ungeachtet, daß er selbst genöthigt gewesen ist, Dinge vorzutragen und mitzutheilen, von denen sich in seiner „Vorläufigen Erklärung" keine Spur findet, ja die er geradezu in derselben abgeleugnet hat, den Versuch macht, das Gewicht dieser Gegenerklärung in Frage zu stellen und wo möglich zu beseitigen.*) Mit welchem Rechte,

*) Der Professor Dr. Baumgarten hat geglaubt, in einer „Vorläufigen Erklärung", die er in der Beilage zu Nr. 56 dieser Zeitung abgegeben hat, die Veränderung, die in meinen Ansichten vorgegangen sein soll, durch ein Citat aus den Acten der kirchlichen Conferenz zu Schwerin 1849 S. 67 erweisen zu können. Ich will kein Gewicht darauf legen, daß bei der damaligen staatlichen Umwälzung die Auffassung des gegenseitigen Verhältnisses von Kirche und Staat nothwendig von jener Thatsache bedingt werden mußte. Was ich damals freudig begrüßt habe, daß das Princip des Territorialismus, welches bisher in der mecklenburgischen Landeskirche zur vollständigen Durchführung gekommen war, gebrochen und damit die territorialistische Bevormundung der Kirche beseitigt sei, sehe ich noch völlig so an, wie ich es damals ansah. Die aufgestellte Folgerung ist somit keine zutreffende. Ich gehöre aber auch nicht zu den Verklägern des Prof. Dr. Baumgarten, sondern bin ihm in wiederholten Gesprächen mit herzlichen Bitten und dringenden Vorstellungen nachgegangen, habe ihn zur Mäßigung und Besonnenheit aufgefordert, und ihm meine Bedenken gegen seine Ausschreitungen in kirchlichen und politischen Doctrinen ausgesprochen. Ich

werden wir ſehen. Nachdem er früher in jener „Vorläufigen Erklärung" behauptet hatte, daß ich überhaupt nur ein Geſpräch, nämlich das gegen Ende des Sommerſemeſters 1856 ſtattgefundene, mit ihm gehabt hätte, welches er als das erſte und letzte Geſpräch bezeichnet, das er mit mir über ſeine vermeintlichen Lehrabweichungen gehabt habe, und daß das überhaupt Alles ſei, was an mündlichen Verhandlungen über ſeine theologiſchen Lehren und Grundſätze vorgekommen ſei (Vorläufige Erklärung des Prof. B. in der A. A. Z., wiederabgedruckt Kriſis S. 161 ff.), ſo kann er jetzt nicht umhin, zu äußern, daß er mehrmals von mir ermahnt und gewarnt worden ſei mit der Vorhaltung, „daß ſeine Lehre und Schrift-

---

habe es genug beklagt, daß das Alles völlig erfolglos war. Die Darſtellung, welche er von einem gegen Ende des Sommerſemeſters 1856 mit ihm geführten Geſpräche giebt, enthält eine Reihe von Unrichtigkeiten. Der Prof. Baumgarten trat mir mit einer Rechenſchaftsforderung in einer Art und Weiſe entgegen, als ob ich ſein Verkläger geweſen ſei, eine Anſchuldigung, die er auch jetzt noch wiederholt. Ich habe dieſe mit gerechtem Unwillen zurückgewieſen und zurückweiſen müſſen, je weniger ich zu derſelben je die geringſte Veranlaſſung gegeben habe, und je lebendiger ich mir bewußt war, nur ſein Beſtes ſtets gewollt zu haben. Den Verfolg des Geſpräches ſtellt derſelbe gleichfalls in einer dem Sachverhalt durchaus nicht entſprechenden Weiſe dar. Auf ſämmtliche Vorſtellungen, die ich ihm machte, hat er mir nichts Anderes zu antworten gewußt, als daß das „kirchliche Formeln" ſeien, die er ſich nicht aneignen könne, da er von anderen Anſchauungen ausgehe. Da er in allen ſeinen Auslaſſungen ſich hierauf beſchränkte, ſo konnte es mir nicht in den Sinn kommen, weder irgend etwas ihm zu concediren, noch ſtille zu ſchweigen, da es ſich gerade um ſeine Stellung zum kirchlichen Bekenntniß unter uns handelte. Ich habe ihn ernſt und nachdrucksvoll auf die Folgen hingewieſen, welche über kurz oder lang für ihn eintreten könnten, nicht ohne den aufrichtigſten Wunſch, daß er von ſeinem irrthümlichen Wege zurückkommen und von der Verfolgung ſeiner Tendenzen ablaſſen möge. Wenn mir aber mein Amt ſpäter die unabweisliche Betheiligung an dem Conſiſtorialerachten auferlegte, ſo habe ich nur eine mir ſelbſt ſchwere Pflichterfüllung geübt, der ich mich nicht entziehen konnte. Perſönliche Angriffe werde ich hinfort unbeantwortet laſſen.

Roſtock, den 4. März 1858.

Dr. Krabbe, Conſiſtorialrath und Profeſſor.

ſtellerei für ihn gefahrdrohend werden könnte." (Kriſis S. 60.) Schon dies wird einigermaaßen zeigen, mit welcher Vorſicht ſeine Behauptungen und die daran geknüpften Anſchuldigungen aufzunehmen ſind. Er ſcheint überhaupt nur ein geringes Gedächtniß zu haben für diejenigen Dinge, die geeignet ſind, ihn zu beſchweren und das gegen ihn perſönlich eingehaltene Verfahren in einem anderen Lichte erſcheinen zu laſſen. So ſollte man nach ſeinem in der „Vorläufigen Erklärung" gemachten Referate über ein mit dem Oberkirchenrath Kliefoth geführtes Geſpräch meinen, daß nur ein gegenſeitiges Ausſprechen ſtattgefunden, und daß von einem Vermahnen und Verwarnen nicht die Rede geweſen ſei, während jetzt ſeine eigene Darſtellung (Kriſis S. 63) erkennen läßt, daß ihm die ſchärfſten Vorſtellungen von demſelben gemacht ſind und ihm das Aeußerſte in Ausſicht geſtellt worden iſt. Zwar will er die Aeußerung deſſelben „man würde ſich nicht vor dem durch Deutſchland von ihm zu erhebenden Geſchrei fürchten", vergeſſen haben, und es mag dies immerhin der Fall ſein, aber er ſcheint gar vieles Andere, das ihm von mir wiederholt geſagt und ausgeſprochen iſt, ebenfalls vergeſſen zu haben, ſo daß ich leider in die Nothwendigkeit verſetzt bin, ſeinem Gedächtniſſe zu Hülfe zu kommen, um ſeinen Anſchuldigungen gegenüber zu zeigen, wie ich es nicht nur mit ihm treu und gut gemeint habe, ſondern auch wie ernſt und nachdrücklich ich mich mit ihm ausgeſprochen habe, um, ſoviel an mir war, ihm nach Chriſtenpflicht die rechten Wege zu weiſen, und ſo das Meinige zu thun, der jetzt eingetretenen Kataſtrophe vorzubeugen.

Als im Frühjahr 1850 Prof. Delitzſch einen an ihn ergangenen Ruf nach Erlangen annahm, und die Wiederbeſetzung der durch ſeinen Abgang erledigten Profeſſur der altteſtamentlichen Exegeſe und der orientaliſchen Sprachen zur Frage ſtand, ward, da nach der Verfaſſung der Univerſität die erſte Sorge für jene Wiederbeſetzung den Gliedern der Facultät obliegt, unter uns die Denomination Baumgartens, der damals Paſtor in Schleswig

war, erwogen. Delitzsch war es, der diese besonders befürwortete, doch erhoben sich andrerseits manche nicht unwichtige Bedenken gegen dieselbe. Was mich anlangt, so schätzte ich zwar Baumgarten, und wollte ihn gerne der akademischen Laufbahn zurückgegeben sehen, da es ihm in Kiel nicht gelungen war, ein akademisches Amt sich zu erringen, aber ich konnte mich der Bedenken nicht entschlagen, wenn ich auf die Stellung sah, welche Baumgarten in den letzten Jahren zu den kirchlichen und politischen Zeitfragen eingenommen hatte. Der Umstand, daß der damalige Pastor Baumgarten im Jahre 1848 in seinen zwölf Thesen über Gegenwart und Zukunft der Kirche die breiteste Basis für die Organisation der Kirche gefordert hatte, und bei den Bestimmungen über die Wahlfähigkeit von allen kirchlichen Garantieen hatte absehen wollen, stand in dem entschiedensten Widerspruche zu meinen Ansichten über das Leben der Kirche und ihre Verfassung, da, wenngleich damals der Staat die Urwahlen adoptirt hatte, ich mich überzeugt hielt, daß die Kirche noch weniger als jener die Herrschaft einsichtsloser und ungeistlicher Massen werde tragen können. Das politische Bedenken aber, das ich hegte, hatte nicht seinen Grund in dem Umstande, daß er mit der gesammten Geistlichkeit Schleswig-Holsteins eine Stellung damals eingenommen hatte, die ich meinerseits nicht zu billigen vermochte. Denn mir lag es fern zu verkennen, durch welche Gewalt der Umstände und durch welche unmittelbar sich geltend machenden mächtigen Einflüsse und Eindrücke des Augenblicks die Geistlichkeit zu ihrem Handeln hingedrängt war, und ich brauche nicht erst zu sagen, daß ich darum nicht weniger von der Lauterkeit und Trefflichkeit ihrer sittlichen und christlichen Gesinnung überzeugt war und bin. Mein Bedenken gegen Baumgarten lag nicht sowohl in seiner allgemeinen Betheiligung an jener Frage, sondern ganz besonders in den Principien, welche er damals ausgesprochen, und namentlich in der Art und Weise, wie er die Zurückweisung der Fürbitte für den Landesherrn, weil darin eine Anerkennung

des däniſchen Königstitels enthalten geweſen ſei, zu rechtfertigen und nicht minder, wie er die Weigerung, die im Namen des Königs ergangenen Erlaſſe zu publiciren, zu vertheidigen geſucht hatte. Doch gab ich mich der Hoffnung hin, daß ſeine chriſtliche Richtung ſtark genug ſein werde, um ſich von jenen kirchenpolitiſchen und politiſchen Anſchauungen und Tendenzen, in die er ſich eingelebt, losmachen zu können. Eine weitere Betheiligung an politiſchen Fragen und Discuſſionen ſchien uns in dem Falle, daß er nach Roſtock berufen werden ſollte, um ſo weniger wünſchenswerth, als jene von ihm ausgeſprochenen Principien die Grundanſchauungen vermiſſen ließen, welche für unſere hieſigen Verhältniſſe maaßgebend waren. Wir glaubten jedoch annehmen zu können, daß er feſt entſchloſſen ſei, ſich nach erfolgter Ueberſiedelung nach Roſtock aus dem öffentlichen Leben überhaupt, wie ſpeciell aus aller politiſchen Journaliſtik, ganz und gar in das Stillleben der Wiſſenſchaft zurückzuziehen. Brieflich gab er darüber meinem Freunde Delitzſch die beſtimmteſten Erklärungen, die auch mich beruhigten, und jedes von mir gehegte Bedenken entfernten. Auch höheren Ortes waren längere Zeit große und entſchiedene Bedenken gehegt worden. Als dieſe vertrauensvoll aufgegeben wurden, erfolgte ſeine Berufung. Es mag hier nicht unerwähnt bleiben, da mehrfach in den für den Prof. Baumgarten erſchienenen Artikeln von einem Leiden deſſelben für die Schleswig-Holſteiniſche Sache die Rede iſt, daß ſeine Berufung vor der Schlacht von Idſtädt erfolgte, er alſo ſein Vaterland nicht nothgedrungen verlaſſen hat, und daß er, als er am Abend nach der Idſtädter Schlacht flüchtete, ſchon ſeine neue Heimath gefunden, da er den an ihn ergangenen Ruf hieher noch vor der Entſcheidung über das Schickſal ſeines Vaterlandes angenommen hatte. Endlich bedarf es noch der Bemerkung, daß derſelbe dem hohen Miniſterium ſelbſt, wie uns bekannt wurde, die beſtimmteſten Verſicherungen gegeben hat, welche mit denen weſentlich übereinſtimmten, die er dem Prof. Delitzſch brieflich gegeben hatte.

Als Prof. Baumgarten zu uns nach Rostock übersiedelte, hat derselbe gewiß jedes freundliche Entgegenkommen bei mir gefunden, das er nur irgend in Anspruch nehmen und erwarten konnte. Wenn derselbe (Krisis S. 89), um mich in ein falsches Licht zu stellen, bemerkt, daß ich ihn im J. 1850 meiner „langjährigen Hochachtung" versichert, so erklärt sich dieses, wahrscheinlich aus einem damals an ihn geschriebenen Briefe entnommene, Citat einfach daraus, daß dem so war, da ich sonst nimmer meine Zustimmung zu seiner Denomination gegeben haben würde. Ich muß es indessen ablehnen, wenn man in einigen Artikeln zuweilen es so darzustellen versucht hat, als ob ich dem Prof. Baumgarten je als Freund nahe gestanden. Ein Freundesverhältniß im eigentlichen Sinne hat zwischen dem Prof. Baumgarten und mir nie stattgefunden, und konnte sich auch in keiner Weise herausbilden, da die Verschiedenheit der kirchlichen und politischen Principien sich überall fühlbar machen und zeigen mußte. Wir waren derselben uns auch wohl bewußt, nichtsdestoweniger aber war mein Verhältniß zu ihm ein freundliches und befreundetes, weil es mir stets am Herzen gelegen hat, mit meinen Collegen Hand in Hand zu gehen. So groß nun auch neben dem principiellen Gegensatze auch unsere individuelle Verschiedenheit sein mag, so haben doch immer nur freundliche Beziehungen unter uns stattgefunden, und der Prof. Baumgarten wird auch nicht ein einziges Factum, und wäre es auch nur ein geringfügiges, zu nennen vermögen, worüber er sich je hätte beklagen können, so daß trotz aller principiellen Differenz nie auch nur die kleinsten Reibungen oder dergleichen kleinliche und traurige Dinge, wie sie sonst vorkommen mögen, unter uns stattgehabt haben. Ueberhaupt aber ist der Prof. Baumgarten, soweit mir bekannt ist, bis zum Erscheinen des Sacharja von keiner Seite angefochten worden. Erst die in diesem Werke ausgesprochenen kirchlichen und politischen Principien und die damit zugleich hervortretenden Tendenzen, jene zur Geltung zu bringen, riefen die verschiedensten Bedenken

gegen ihn hervor, die allmälig immer ſtärker ſich äußerten und immer größeres Gewicht gewannen.

Schon im Anfange des März 1855 ward es im Allgemeinen bekannt, daß in Bezug auf den Prof. Baumgarten und ſeine Doctrinen ein Antrag an den Engeren Ausſchuß der Stände gerichtet worden ſei. Als ich Mitte März in Veranlaſſung eines dort abzuhaltenden außerordentlichen Examens pro ministerio in Schwerin war, erfuhr ich, daß bereits auch höheren Orts mannigfache Bedenken entſtanden und laut geworden ſeien. Sofort nach meiner Rückkehr nach Roſtock ging ich zu dem Prof. Baumgarten, und ſprach ihm meine Beſorgniſſe und Bedenken aus, und erinnerte ihn daran, daß er die Verpflichtung auf die ſymboliſchen Bücher auf ſich genommen habe, und dieſen gemäß auch zu lehren habe, wenn er nicht ein Einſchreiten gegen ſich provociren wolle. Zugleich gedachte ich auch gegen ihn der ſpeciellen Verpflichtung, welche er in politiſcher Beziehung gegen das Miniſterium freiwillig eingegangen ſei. Allerdings habe ich von dem Urtheile höher Geſtellter zu ihm geredet und mußte dieſes, wenn ich hoffen ſollte, daß meine Aeußerungen auf ihn den Eindruck möchten hervorbringen, den ich um ſeiner ſelbſt willen wünſchte, im Uebrigen liegt es wohl auf der Hand, daß ich nicht deutlicher reden konnte und durfte, wenn ich nicht ein mir geſchenktes Vertrauen mißbrauchen und Aeußerungen, die mir privatim gethan, ihm übertragen wollte. Es iſt auch richtig, daß ich ihm geäußert, ich hätte ihm das Wort geredet. Es iſt dies nicht nur damals, ſondern ſpäter noch mehrmals geſchehen, da ich den aufrichtigen Wunſch hatte, daß die ſpäter gegen ihn verfügten Maaßregeln ſich möchten vermeiden laſſen, aber es iſt völlig unrichtig, als ob ich mein Urtheil von jenem unterſchieden, oder wohl gar die Doctrinen und Tendenzen des Prof. Baumgarten in Schutz genommen hätte, da ich ſtets ein principieller Gegner derſelben geweſen bin. Ich ſollte aber meinen, daß principielle Gegnerſchaft nicht ausſchließt, abweichende und gegenſätzliche Anſichten bis zu einem gewiſſen

Grade zu tragen und ein Einſchreiten gegen Doctrinen, welche den Lehrbegriff der Kirche verletzen, nicht eher für nothwendig zu achten, als bis daſſelbe unabweislich geboten iſt. Dazu kommt, daß ſein Sacharja ein Werk iſt, das bei dem Schwall der Worte, die endlos fortgehen, und bei der eigenthümlichen Art und Weiſe, die fernliegendſten Dinge heranzuziehen und in den Kreis allgemeiner, des feſten Bodens entbehrender Betrachtungen zu ſtellen, das zuſammenhängende Studium nicht nur erſchwert, ſondern faſt unmöglich macht, ſo daß man nur ſucceſſive im Stande iſt, die darin zuſammengehäuften, alles Mögliche umfaſſenden Lehrmeinungen und Urtheile kennen zu lernen. Somit hielt ich damals noch ſeine Lehrabweichungen mehr für vereinzelte Abirrungen von dem Lehrkanon unſerer Kirche, als daß ich in ihnen eine Grundrichtung erkannt hätte, welche faſt alle Theile des Lehrbegriffs entweder alterirt oder auflöſt. Um ſo mehr hoffte ich, daß er von ſeinen Abirrungen werde zurückkommen. Nichtsdeſtoweniger ſprach ich ihm auf das Beſtimmteſte aus, daß er ſich nicht mit dem Bekenntniß der Kirche in Widerſpruch ſetzen dürfe. Er entgegnete mir, daß Alles, was er im Sacharja ausgeſprochen, gelehrt und geurtheilt habe, allein auf der Schrift ruhe, da er dieſe als die einzige Regel und Richtſchnur für ſich und ſeine Forſchungen betrachte. Ich bemerkte ihm, daß er Bekenntniß der Kirche und heilige Schrift einander nicht gegenüberſtellen könne, da jenes ein ſchriftmäßiges, aus der Schrift geſchöpftes und geborenes ſei. Im weiteren Geſpräche berührte ich, wie ſeine ganze Geſchichtsauffaſſung von irrthümlichen Grundgedanken durchzogen ſei, und wie namentlich darin die falſche Vermiſchung kirchlicher und politiſcher Elemente in ſeinem Sacharja ſich zeige. Er wies dies durchaus zurück und äußerte, daß in Bezug auf ſeine kirchlichen Lehren höchſtens davon die Rede ſein könne, daß er nicht mit dem 17. Artikel der Auguſtana übereinſtimme. Ueber politiſche Vorkommenheiten habe er ſo gut das Recht ſich zu äußern, als Andere, und ſpreche er auch in dieſer Hinſicht nicht das Ge-

ringſte aus, was er nicht aus der Schrift geſchöpft und aus dieſer jeden Augenblick beweiſen könne.

Es leuchtet ein, daß ich ihm ſolche Berufung auf die Schrift gegen das Bekenntniß der Kirche nicht konnte gelten laſſen, eben ſo wenig konnte aber auch die Frage über jene Inſtanz, auf welche er auch in den ſpäteren Unterredungen ſtets zurückkam, unter uns zu irgend welcher Entſcheidung gebracht werden, wenngleich ich ihm ſpäter mehrfach ausgeführt habe, daß ſeine Verpflichtung auf das Bekenntniß der Kirche eine völlig illuſoriſche wäre, wenn dieſelbe geſtatte, in jedem einzelnen Falle die Uebereinſtimmung des Bekenntniſſes mit der Schrift als eine offene Frage zu behandeln. Wenn ich aber den Prof. Baumgarten darauf hinwies, wie er ſelbſt geſtehen muß, daß er die ſchöne und geſegnete Wirkſamkeit, die er unter uns in ſeinem Amte gefunden, nicht durch ſeine verkehrten Doctrinen gefährden möge, iſt denn dies Alles aus irgend etwas Anderem herausgeſprochen geweſen, als aus herzlicher Theilnahme und dem aufrichtigen Wunſche, ihn von dem Irrthum ſeines Weges zurückzubringen und ihn vor den ſchlimmen Folgen deſſelben zu bewahren? Und nun vergleiche man damit, wie er dies Kriſis S. 69 u. 91 mißbraucht. Schon damals aber erklärte er mir, er werde fortfahren, wie bisher, nicht nur alle Lehren, ſondern auch alle kirchlichen und politiſchen Zuſtände unter das Wort Gottes zu ſtellen, und werde ſich dabei durch nichts in dieſem ſeinem Berufe beirren laſſen. Wir ſchieden freundlich von einander, doch konnte ich mich der Beſorgniß nicht erwehren, daß meine Bitten und Vorſtellungen erfolglos ſein würden.

Der Prof. Baumgarten iſt der Meinung, daß ich nun genau gewußt, wie ich es anzufangen hätte, auf die Aenderung ſeiner Ueberzeugung und Lehre einzuwirken, daß ich aber niemals die von ihm gewieſene Bahn betreten, ja nicht ein einziges Mal auch nur den Anlauf genommen hätte, während er ſtets bereit geweſen ſei, ſich belehren und berichtigen zu laſſen (Kriſis 61). Wenn er von offenen und häufigen Mittheilungen

redet, die er mir von dem, was ihn innerlich bewegte, gemacht haben will, so kann ich nur einfach sagen, daß mir solche Bekenntnisse nicht bekannt geworden sind. Für Alle, die den Prof. Baumgarten näher kennen, wird es kaum bedürfen, auf die vorhin angeführten Aeußerungen zu antworten. Ich möchte Den sehen, der je im Stande gewesen wäre, auf ihn bis zu einer Aenderung seiner Meinungen und seines Verhaltens einzuwirken. Er ist von vorne herein in allen Stücken überzeugt, daß er allein Recht habe, und andererseits wähnt er alle, auch die schwierigsten, Dinge schon dadurch zu entscheiden, daß er sich auf die Schrift, d. h. auf seine Auffassung der Schrift, d. h. im Grunde auf seine Persönlichkeit beruft. Dennoch habe ich sowohl um meine Pflicht gegen ihn zu erfüllen, als auch, weil ich persönlich sein Bestes wünschte, keine Gelegenheit vorübergehen lassen, ihn ernst und dringend zu erinnern, und namentlich habe ich außer manchen gelegentlichen Aeußerungen, die ich ihm gethan, von jeder seiner Brochüren Veranlassung genommen, mit ihm zu reden und mich über seine immer bedenklicher werdende Stellung zu äußern, zumal da, wie mir im Allgemeinen bekannt geworden war, höheren Orts wiederholt mannigfache Bedenken gegen ihn angeregt wurden.

So habe ich ihm, es mag im Mai 1855 gewesen sein, in Bezug auf sein Denkmal für Claus Harms die Polemik vorgehalten, die er darin gegen das fixe und fertige Kirchenthum erhoben hatte, weil man in eilfertiger Weise die Kirche der Reformationszeit wieder gewinnen und wieder herstellen wolle, und ihm bemerkbar gemacht, daß alle seine Ausführungen in völlig unbegründeter Weise nur immer von neu eingedrungenem Scholasticismus und Pharisäismus redeten. Auch konnte ich die Art und Weise nicht billigen, wie er sich dort über „den sogenannten Bekenntnißstand" und wider die Erneuerung und Belebung der objectiven Ordnungen der Kirche ausspricht, so daß ich ihm äußerte, daß solche Kundgebungen nur dazu angethan seien, Verstimmung und Verbitterung hervorzurufen, und seine Stellung

zur Landeskirche zu trüben. Von dem Allen wollte er indeſſen nichts wiſſen, da er nichts Anderes gethan, als daß er in der gegenwärtigen Zeit der Kirchenverwirrung der judaiſtiſchen Richtung entgegengetreten ſei, daß er gegen die Veräußerlichung des chriſtlichen Lebens und gegen die Nichtberückſichtigung der Gemeinden ſich ausgeſprochen und vor dem falſchen Doctrinärismus gewarnt habe, wie er denn auch nicht aufhören werde, Solches zu thun, und vor Dem zu warnen, was er ſeines Berufes erkannt habe. Ich konnte ihm darauf nur entgegnen, daß es ſeines Berufes ſei, die Kirche auf Grund ihres Bekenntniſſes und ihrer Ordnung mit zu bauen, nicht aber Gegenſätze hervorzurufen, wo ſie nicht vorhanden ſeien. Später habe ich dann über ſeine beiden bibliſchen im Junius 1855 zu Serrahn gehaltenen Vorträge „Nathanael und Jona" mit ihm geſprochen. Der Prof. Baumgarten ſucht nun aus dem Umſtande, daß ich mich gegen ihn über dieſelben, wie dies durchaus richtig iſt, beifällig geäußert habe, die Veränderung zu beweiſen, die auf meiner Seite vorgegangen ſein ſoll (Kriſis S. 62. 69. 91), aber der Zuſammenhang, in welchem ich mich geäußert, iſt ein anderer, und dieſer iſt von ihm übergangen. Ich habe ihm meine Freude über jene Schrift ausgeſprochen, und zwar mit beſtimmter Beziehung darauf, daß ſie keine tendenziöſe ſei, und nicht die Wege verfolge, die er in der letzten Zeit eingeſchlagen, und über welche ich mich ihm gegenüber wiederholt mißbilligend ausgeſprochen hatte. Dies habe ich ihm geäußert, ungeachtet, daß ich dieſe Art praktiſcher Exegeſe, wie ſie in jenen Vorträgen gehandhabt iſt, nicht billige und nicht zu billigen vermag. Denn das, woran die Theologie unſerer Zeit ſchwer leidet, und wovon ſie noch erſt wird geſunden müſſen, wenn nicht ſchlimme Folgen daraus erwachſen ſollen, iſt gerade die phantaſiereiche Exegeſe, die alles Mögliche zwiſchen den Zeilen lieſ't, und aus den alſo gewonnenen Zwiſchengedanken ganze Lücken in den geſchichtlichen Vorgängen willkürlich ausfüllt und zuſammenſetzt. Aber das ſtand mir hier nicht zur Frage und ich freute mich, daß er mit

den Vertretern des Amtes in nähere Beziehung getreten sei, und gab mich der Hoffnung hin, daß sich daraus werde Gedeihliches entwickeln können, weil ich glaubte, daß er in eine andere Bahn einlenken wolle. Was also beweisen diese meine Aeußerungen Anderes, als daß ich sein Bestes gewollt und gesucht habe, und auch freundlichen Antheil genommen habe, wo sich irgend die Hoffnung auf gedeihliche Verhältnisse zeigte?

Als mehrfach Gerüchte laut wurden, daß er wegen politischer in seinem Sacharja gethaner Aeußerungen ungehöriger und unvorsichtiger Art in Anspruch genommen sei, ging ich bald darauf zu ihm, und bat ihn unter Mißbilligung dieser seiner Schriftstellerei von allen politischen Diatriben in Zukunft abzusehen und sich auf seinen nächsten Beruf zu beschränken, insbesondere, da er, wie ich ihm nicht glaubte vorenthalten zu müssen, weder staatsrechtlich noch geschichtlich genug orientirt sei, um auch nur des Substrats der politischen Fragen als der nothwendigen und unerläßlichen Voraussetzung zu ihrer Beurtheilung Herr zu sein, und somit sich der principiellen Seite dieser Fragen bemächtigen zu können. Wiederholt habe ich ihn auf das Herzlichste gebeten, doch nicht seinen ganzen Beruf und seine Wirksamkeit auf's Spiel zu setzen. Da er aber weder hierdurch, noch durch die ihm entgegengestellte Erwägung, daß er jedenfalls fremdartige Dinge in seinen Beruf hineinziehe und denselben trübe oder wohl gar gänzlich gefährden werde, in seiner Ueberzeugung sich beirren ließ, und er es wiederholt aussprach, daß er keineswegs mit seinen politischen Ausführungen im Unrechte sei, so benutzte ich die Gelegenheit, als ich nicht lange nachher gegen Ende des Sommersemesters 1855 mit meinem Freunde, dem Superintendenten Karsten, den ich aufforderte, mit mir zu gehen, ihn besuchte, eines dieser Gespräche wieder aufzunehmen, indem ich kurz den Inhalt referirte und den Superintendenten Karsten bat, sich darüber auszusprechen. Dieser that es, stimmte mir völlig bei, daß der Theologe auf seinem Gebiete mit der Politik nichts zu schaffen habe, und bat auch seinerseits den Professor

Baumgarten, von allen tendenziösen, namentlich auch von aller politischen, Schriftstellerei abzulassen. Der Prof. Baumgarten erwiederte auf meine Aeußerungen, daß er einmal es dahingestellt sein lassen wolle, daß er von dem Staatsrecht und der Politik nichts verstehe, damit befasse er sich auch nicht, wohl aber mit den öffentlichen Angelegenheiten, da der Theologe als solcher die Aufgabe habe, alle wichtigeren öffentlichen Angelegenheiten in Betracht zu ziehen, und diese nach dem Worte Gottes zu richten. Diese Aufgabe verfolge er, und unterziehe sich derselben, weil er sie als wesentlichen Theil seines theologischen Berufes betrachte. So eigenthümlich nun auch der von ihm aufgestellte Unterschied zwischen dem Nichtbefassen mit Politik und dem Besprechen der wichtigeren öffentlichen Angelegenheiten war, so suchten wir doch hauptsächlich in unseren Entgegnungen ihn auf das Wesen des theologischen Berufes und auf seine eigenen nächsten Aufgaben hinzuweisen, ohne daß es uns irgend wie gelang, ihn von der Unrichtigkeit seiner Auffassung und seiner darin ausgesprochenen Tendenzen zu überzeugen.

Im December des Jahres 1855 erschien seine Schrift: „Nothgedrungenes Wort in einer schleswigschen Sache. Eine theologische Appellation an das deutsche Volk. Braunschweig 1856." Schon längere Zeit hatte ich die Absicht gehabt, mich wiederum mit ihm auszusprechen, da eine nähere Beschäftigung mit seinem Sacharja mir mehrfache Bedenken erregt und die gehabten bestätigt und bestärkt hatte. Mir hatte die erwähnte Schrift nach jeder Seite hin einen betrübenden Eindruck gemacht. Ich kann die Liebe zur Heimath vollkommen verstehen und den tiefen Schmerz begreifen, wenn sie Unbill erfährt und Gefährdung in ihren wesentlichen und theuersten Interessen erleidet. Und wenn aus diesem Gefühle heraus ein Wort des Prof. Baumgarten laut geworden wäre, das eine eingehende, auf sichere Data sich gründende Darstellung der factischen Verhältnisse Schleswigs gegeben hätte, wer wollte es tadeln? Ich wenigstens würde ein solches, bloß

auf die Sache gerichtetes Zeugniß verſtehen. Von dem Allen findet ſich hier aber Wenig oder vielmehr Nichts, und das begreift ſich völlig, wenn man die höchſt charakteriſtiſche Notiz erwägt, die der Prof. Baumgarten hinſichtlich eines an ihn damals gerichteten Schreibens der Oberjuraten ſeiner ehemaligen Landgemeinde ſelbſt giebt, und die wörtlich lautet: „Es war der allererſte (!!) Brief, den ich aus meiner Gemeinde über den ſeit meinem Abſchiede eingetretenen Nothſtand erhielt, die allererſte (!!) Stimme, welche ich aus der unmittelbaren Gegenwart meiner Gemeinde ſeit fünf Jahren (!!) hörte, und dieſe Stimme war ein Nothſchrei um Hülfe.“ (Nothgedrungenes Wort ꝛc. S. 10.) Die Schrift zeigt dagegen eine Selbſtbeſpiegelung der traurigſten Art vermittelſt einer Recapitulation der Ereigniſſe jener Zeit von 1848 bis 1850, wo man „mit einander zuſammengetreten ſei zu großen und ernſten Erwägungen oder ſich vereinigt habe zu Thaten heiligen Wagniſſes“ (S. VII). Mich erfüllte es mit Wehmuth, wie man die Noth des Vaterlandes zum Vehikel eigner Ruhmredigkeit mißbrauchen kann. Aber auch abgeſehen hiervon und von der Anſchuldigung, welche die deutſchen Theologen erfahren, weil ſie zu der ſchleswig-holſteiniſchen Sache geſchwiegen, enthielt die Schrift ſo viele bedenkliche Aeußerungen in kirchlicher, wie politiſcher Beziehung, daß es mir völlig klar ward, ſowohl welche Tendenzen er überhaupt verfolge als auch in welcher perſönlichen Verirrung er ſich befinde.

Bald nach dem Erſcheinen der Schrift, es war in den Tagen zwiſchen Weihnacht 1855 und Neujahr, ging ich zu ihm und habe ihm rückhaltslos wie vor Gott nach beſtem Wiſſen und Gewiſſen Alles ausgeſprochen, was ich glaubte ihm ſagen zu müſſen. Zuerſt erklärte ich ihm, daß ich über die Veranlaſſung der kleinen Schrift nicht weiter mit ihm reden wolle, inſofern ich nicht überſehen könne, wie weit er als damaliger Paſtor zu St. Michaelis in Schleswig nebſt den beiden Kirchenjuraten berechtigt geweſen ſei, ein Capital von 1320 Thalern, der Armenkaſſe der St. Michaelis Landgemeinde gehörend, deſſen

Zurückerſtattung von dem Kirchenviſitatorium der Propſtei Gottorp jetzt gefordert ward, an das Amt Gottorp zum Behuf der Zwangsanleihe von 1849 zu verleihen, und in wie weit ſie die mir nicht bekannten geſetzlichen Beſtimmungen, die unzweifelhaft in Bezug auf die Gelder ſolcher pia corpora dort vorhanden ſein würden, eingehalten hätten oder nicht. Dann aber hielt ich ihm vor, daß dieſe Angelegenheit nimmer die Veranlaſſung hätte ſein können und dürfen, um wider ſein dem Miniſterium gegebenes Verſprechen in derartige Erwägungen und Betrachtungen, wie ſie ſich in jener Schrift fänden, einzugehen, da er ſelbſt die durch den Berliner Waffenſtillſtand eingeſetzte Landesverwaltung, welche von Preußen, England und Dänemark auctoriſirt geweſen, als „ein mit militäriſcher Gewalt ausgerüſtetes Filial der däniſchen Revolution und Propaganda in Kopenhagen" (S. XV) darſtelle. Neben anderweitigen Schilderungen, die nur dazu geeignet ſeien, politiſche Leidenſchaften zu wecken oder zu nähren, werde auch von jener Landesverwaltung ausgeſagt, daß dieſelbe „durch ihr eignes Verfahren jeden Anſpruch auf rechtliche Anerkennung verwirkt habe" (S. XVIII). Das Alles ſei an ſich eben ſo unzuläſſig als in ſeinem Munde es jenem dem Miniſterium gegebenen Verſprechen gegenüber unrecht ſei, daß er in ſolche politiſche Auslaſſungen, wie ſie ſich auch ſchon in ſeinem Sacharja fänden, auf's Neue eingetreten ſei. Der Prof. Baumgarten lehnte dieſe Vorhaltung ab, und erklärte mir auf's Entſchiedenſte, daß er zu Allem, was er geſchrieben, vollkommen berechtigt geweſen ſei, daß die ſchleswig-holſteinſche Sache ihm eine Lebensfrage ſei, von der er niemals laſſen, und zu der er ſich niemals anders ſtellen werde. Auf meine Bemerkung, daß dies hier nicht zur Frage ſtehe, und etwas ganz Anderes ſei, entgegnete er, daß er ſelbſt am beſten wiſſen müſſe und wiſſe, was er dem Miniſterium verſprochen habe, daß er in keinem Punkte dieſe Verſprechungen verletzt, und Alles und Jedes, was er geſchrieben habe, vertreten könne und zu vertreten wiſſen werde. Da ich ihm weder officielle Vorſtellungen zu machen hatte,

noch aus den Acten des Miniſteriums ſein gegebenes Verſprechen belegen konnte, brach ich ab.

Ich hatte ihm geſagt, was ich in dieſer Beziehung ihm zu ſagen hatte, und wandte mich dann ſofort zu einem andern Gegenſtande, der ſowohl weſentlich ſeine theologiſche Lehrſtellung, als auch die von ihm verfolgten kirchlichen Tendenzen betraf. Eine nähere Beſchäftigung mit den von ihm vorgetragenen Doctrinen hatte mich überzeugt, daß dieſelben weſentlich ihren Ausgang nahmen von Schleiermacher, und daß viele der bei ihm ſich findenden inadäquaten, fremdartigen und den kirchlichen Lehrbegriff zerſetzenden Momente auf denſelben zurückzuführen ſeien. Ich brachte ſomit ihm gegenüber ſeinen Schleiermacherianismus zur Sprache und zwar recht eigentlich, um den principiellen Punkt hervorzuheben, auf welchen es mehr oder minder in ſeinen Lehrabweichungen ankam. Ich äußerte ihm, er wiſſe, wie hoch ich Schleiermacher hielte, und wie ich durchaus ſeinen regenerirenden Einfluß auf das Leben der Kirche anzuerkennen mich gedrungen fühlte, auch würde ich nie dieſe meine Liebe und Pietät für Schleiermacher verleugnen. Nichtsdeſtoweniger ſcheine mir aber die Art und Weiſe, wie er Schleiermacher heranziehe, und wie er die kirchlichen Lehren in Schleiermacherſcher Weiſe interpretire, durchaus unzuläſſig, da weſentliche Beſtandtheile der kirchlichen Dogmen dadurch alterirt und ihres eigenthümlichen Inhalts mehr oder weniger entleert würden. Ich könne es auch nicht billigen, wenn er Schleiermacher meiſtens zum Ausgangspunkte ſeiner Doctrinen mache, ja ſelbſt die Geſammtentwickelung der kirchlichen Gegenwart nach Schleiermacher meſſe, und die wenn auch immer bedeutſame Individualität deſſelben zum Kanon ſeiner Lehrentwickelung erhebe. Es ſcheine mir auch, daß eine Reihe ſeiner kirchlichen und politiſchen Auffaſſungen, welche Anſtoß erregt hätten, mit Schleiermacher zuſammenhingen, daß es aber gerathener ſein dürfte, nicht in der Weiſe, wie er thue, ſich dem Einfluſſe Schleiermachers im Gegenſatze gegen die Kirchenlehre zu überlaſſen; es ſteigere ſich dies ſogar bei ihm zu

dem unverkennbaren Beſtreben, ihn reproduciren und gleichſam denſelben in ſich auf's Neue darſtellen zu wollen. Die Folge ſei geweſen, daß er immer mehr eine oppoſitionelle Stellung zu der Kirchenlehre eingenommen habe und einnehme, wie ſich das auch in ſeinen verſchiedenen Lehrentwickelungen zeige. Unverkennbar offenbare ſich dies auch darin, daß er Schleiermacher mit ſich mehr und mehr identificire und ſich dem Wahn hingebe, wenn nicht ein neuer Schleiermacher zu ſein, doch deſſen Werk fortſetzen zu müſſen. Der Prof. Baumgarten lehnte es durchaus ab, daß er Schleiermacherianer ſei, und daß ich in der Art und Weiſe, wie ich gethan, ſeine Stellung bezeichnen und erklären dürfe; bei ihm gehe Alles aus von umfaſſender Schriftforſchung und aus einer lückenloſen Erkenntniß, die er allein aus dem Schriftworte geſchöpft habe, ſo daß Alles bei ihm auf dem Grunde ſeiner gewonnenen Schriftüberzeugung ruhe. Noch entſchiedener müſſe er es ablehnen, daß ich ſogar äußere, er ſuche Schleiermacher in ſich darzuſtellen, was ihm durchaus nicht einfalle. Ich entgegnete ihm darauf, daß gerade dieſes mir wieder in überraſchender Weiſe in dieſer ſeiner letzten Schrift: Nothgedrungenes Wort in einer ſchleswigſchen Sache, entgegengetreten ſei, denn er copire hier Schleiermacher in nicht zu verkennender, unzweifelhafter Weiſe. Wer Schleiermachers Reden über die Religion an die Gebildeten unter ihren Verächtern genugſam kenne, der werde ohne Zweifel durch die ganze Form und den ganzen Periodenbau und durch die ganze Art der Anreden, welche ſich in den in dieſer ſeiner letzten Schrift enthaltenen vornehmen Apoſtrophen fänden (vgl. Nothgedrungenes Wort in einer ſchleswigſchen Sache S. 41 ff. S. 49 ff. S. 53 ff. S. 59 ff.), ſich überzeugen, daß dieſelben recht eigentlich der Form der Rede und Anrede nachgebildet ſeien, wie ſie Schleiermachers Eigenthümlichkeit gemäß in jenem ſeinem berühmten Werke von ihm gehandhabt worden ſeien. Der Prof. Baumgarten unterbrach mich, ſehr entſchieden dies von ſich weiſend, daß Solches nicht entfernt der Fall ſei. Ob ich darin im Rechte

geweſen bin, ſtelle ich dem Urtheile Derer anheim, die Beides zu vergleichen ſich die Mühe nehmen werden.

Genug, ich erwiederte, er möge nicht glauben, daß in meiner Aeußerung irgend etwas Kränkendes für ihn liegen ſolle, ſondern ich hätte ſie nur gethan, weil ich mich gedrungen fühlte, eine Gefahr, die ihn innerlich bedrohe, offen gegen ihn zur Sprache zu bringen. Mir ſcheine es, daß, indem er ſich gleichſam innerlich mit Schleiermacher identificire, von ihm ausgehe und ſeine Principien zur Ausgeſtaltung in der Gegenwart bringen wolle, er von dem Boden der Kirchenlehre immer weiter abkomme, und daß er zugleich durch die Art, wie er Solches thue, eigenthümliche und unberechtigte Anſprüche erhebe, und ſich in bedenklicher Weiſe gleichſam als Reformator hinſtelle. Dies zeige auch wiederum die vorliegende Schrift, bei der ich ſchon nicht begriffe, wie er dieſelbe, wenn ſie nichts Weiteres ſolle, als jene kleine Angelegenheit des ausgeliehenen Capitals der Armenkaſſe der St. Michaelis-Landgemeinde zur Sprache bringen, „eine theologiſche Appellation an das deutſche Volk“ habe nennen können. Es erinnere dieſe Bezeichnung ſtark an Luthers Schrift: „an den chriſtlichen Adel deutſcher Nation von des chriſtlichen Standes Beſſerung,“ und auch das ſpreche dafür, daß der Inhalt der Schrift außer jener kleinen ſchleswigſchen Sache die ihr fremdartigſten Dinge beſpreche, inſonderheit die Reformation des deutſchen Theologenſtandes und der deutſchen Theologie bis zur Reformation der Predigt hin. Ich meinerſeits könne ihm ſolchen reformatoriſchen Beruf nicht zuerkennen, glaubte vielmehr, daß er mit dieſen Dingen eine bedenkliche Bahn betrete, die ſchwerlich zum Heile führen könne. Der Prof. Baumgarten war über dieſe Vorhaltungen einigermaßen betreten, meinte jedoch, daß Alles, was er rede, ſchreibe und handle aus dem Bewußtſein ſeines ihm zu Theil gewordenen Berufes hervorgehe, der ihm höher ſtehe, als Alles. Er ſei überzeugt, daß ihm dieſe Miſſion zugefallen ſei, die er in ſeinen Schriften verfolge; ich möge ihm ſagen, aus welchem Antriebe er denn

anders heraus rede und handle, als aus dem lebendigen Bewußtsein des ihm zu Theil gewordenen Berufes? Da habe ich mich gegen ihn in der ernstesten Weise ausgesprochen, daß ich es ihm als vor Gott sagen wolle, er täusche sich selbst, wenn er sich einen besonderen Beruf in der Kirche beilege, und obwohl es mich schmerze, es ihm sagen zu müssen, so könne ich es nicht wohl anders, als ihm sagen, daß ich fürchtete, es gelte von ihm das vana cupidine tractus gloriae. Auf seine Bemerkung, nachdem er etwas geschwiegen, daß ihm so Hartes noch Niemand gesagt habe, ergriff ich seine Hand, und sagte ihm bewegt, er möge mir glauben, daß ich ihn nicht habe verletzen wollen. Aber ich könne und dürfe dies nicht zurückhalten, und ich sei um so mehr schuldig, es ihm rückhaltslos zu sagen, weil ich den Weg, den er betrete, für einen verkehrten halten müsse, der zum Unheil für ihn ausschlagen werde. Damit endete diese mehr als zweistündige Unterredung, von der ich hier versichern kann, daß, wie ich Gott gebeten habe im Stillen, als ich zum Prof. Baumgarten ging, mich das rechte Wort und die rechte Weise finden zu lassen, um auf ihn einzuwirken, ich in derselben so ernst und rückhaltslos und eindringlich mit ihm geredet habe, wie ich mich nie erinnere, je mit einem Menschen geredet zu haben. Heißt das etwa stumm geblieben sein, oder ist es nicht vielmehr so, daß ich ihm gegenüber ein Zeugniß abgelegt und ihn in's Angesicht wie ein Bruder gestraft habe, um ihn wo möglich von seinem irrthümlichen Wege abzuwenden? Das Alles ist ihm aus dem Gedächtniß gekommen, oder steckt es etwa darin, daß ich noch ein paar Mal zu ihm gekommen und „einen ungewöhnlich feierlichen Ansatz genommen?" (Krisis 61.) Sind das etwa nur dunkle Andeutungen oder habe ich ihm nicht eindringlich und verständlich die Wahrheit bezeugt? Und daß er dieses nicht etwa auch vergessen, geht offenbar auch daraus hervor, daß er in der Vorrede zu seinen Predigten, wo er klagt, daß über seinen christlichen und theologischen Stand gar seltsame und wunderliche Urtheile ge-

fällt ſeien, unter Anderem ſagt, man habe ihn mit großer Zuverſicht auf die Bank der Schleiermacherianer geſetzt, ein politiſcher und kirchlicher Agitator müſſe er ſein, der ſich mit der hochmüthigen Idee eines prophetiſchen Berufes herumtrage. Und man überſehe nicht, daß jene Geſpräche hervorgegangen ſind allein aus perſönlichem Wohlwollen und aus dem aufrichtigen Wunſche ihn zu bewahren, da damals in meine Seele noch nicht entfernt die Ahnung gekommen war, daß ich zu allen dieſen traurigen Dingen ein amtliches Verhältniß bekommen und in demſelben nothgedrungen würde handeln müſſen. Nichtsdeſtoweniger nimmt Prof. Baumgarten es in Abrede, daß ich ihm in wiederholten Geſprächen mit herzlichen Bitten und Vorſtellungen nachgegangen ſei. In der That weiß ich keinen Ausdruck zu finden, dieſes ſein Verfahren gebührend und verdientermaßen zu bezeichnen.

Ich hatte mich der Hoffnung hingegeben, daß meine Unterredung mit ihm ihn zur Selbſterkenntniß und, wo möglich, zu einem andern Verhalten führen werde. Wie ſehr ich mich getäuſcht in dieſer meiner Hoffnung, ſollte mir ein Artikel beweiſen, den einige Wochen ſpäter die Roſtocker Zeitung aus der Feder des Prof. Baumgarten brachte (Vgl. Nr. 42. den 19. Febr. 1856). Hierin findet ſich eine Duplik an Hern J. v. P., einen hochgeachteten, wie hochgeſtellten Mann unſeres Landes, welcher in Nr. 33 des Norddeutſchen Correſpondenten die Schrift: Nothgedrungenes Wort in einer ſchleswigſchen Sache, einer ruhigen Beſprechung und Beurtheilung unterworfen hatte. Man leſe dieſen Artikel, und man wird ſich nicht nur überzeugen von der Maaßloſigkeit, Grobheit und Zuchtloſigkeit der Polemik Baumgartens, ſo daß man ſich in die Preſſe der Jahre 1848 und 1849 zurückverſetzt glaubte, ſondern auch davon, daß ich mir ſagen mußte, wie alle meine Bitten und Vorhaltungen völlig erfolglos geblieben ſeien, er vielmehr recht eigentlich durch ſolche Kundgebungen eine abſichtliche Provocation an den Tag lege. Ich weiß, daß Viele, ſo großen Eindruck auch ſolche

Kraftartikel auf die Menge zu machen geeignet ſind, ihre ernſte Mißbilligung darüber ausgeſprochen haben, weil die abſichtliche Tendenz des Artikels und der gerechte Anſtoß, den er geben mußte, ihnen nicht entging. Nebenbei will ich hier noch bemerken, daß, nachdem der gedachte Artikel am Dienſtag den 19. Februar erſchienen war, der Prof. Baumgarten am Sonntag den 24. Februar zum erſten Male in Roſtock die Kanzel beſtiegen und gepredigt hat, nachdem er ſechstehalb Jahre ſich in Roſtock befand, und bei mehreren Gelegenheiten vergeblich erſucht war, zu predigen.

Als ich Ende März auf der Conferenz zu Reichenbach mit meinen alten Freunden von Hofmann und Delitzſch zuſammen war, und einmal wieder die Freude hatte, mich mündlich mit ihnen ausſprechen zu können, theilte ich Beiden mit, wie ich Baumgartens innere und äußere Stellung anſehen müſſe, und bat ſie dringend, mir zu helfen und ihren Einfluß auf ihn anzuwenden, daß er von ſeinem verkehrten Wege laſſe, und eine andere Richtung, als er in der letzten Zeit eingehalten habe, einſchlage. Namentlich habe ich gegen von Hofmann geäußert, daß er vielleicht der einzige Menſch ſei, — ich hatte damals ſchon faſt die Hoffnung aufgegeben, daß ſonſt irgend Jemand bedingend auf ihn einwirken könne, — der über Baumgarten noch etwas vermöge, und ſoviel mir noch in der Erinnerung iſt, war Hofmann ganz bereit, ſeinerſeits mitzuhelfen, da er nichts weniger als einverſtanden mit dem Lehren und dem Verhalten Baumgartens ſich äußerte. Das aber iſt gewiß, daß Delitzſch, welchen Baumgartens Verhalten große Sorge machte und gleich mir bekümmerte, und dem ich dieſelbe Bitte ausſprach, ihn wiederholt ermahnt, ihn an ſeine Zuſagen erinnert, ja ihn unter Hinweiſung auf die Verantwortlichkeit, die er ſeinetwegen übernommen, beſchworen hat, einzulenken, ohne irgend Etwas auszurichten. Nachdem Delitzſch in ſeiner Schrift: Die Sache des Prof. Dr. Baumgarten in Roſtock theologiſch und juriſtiſch beleuchtet von Dr. Fr. Delitzſch und Dr. Ad. von Scheurl. Erl.

1858 (vgl. S. 28 „Waren darunter nicht Briefe von Freunden, die ein Recht hatten, Gehör zu hoffen?“ u. ſ. w.) ſich geäußert hat, darf ich nicht fürchten, durch dieſe Mittheilungen eine Indiscretion zu begehen. Seine Bemühungen, den Prof. Baumgarten mit ſeinen Verhältniſſen auszuſöhnen, ihn milder und beſonnen zu ſtimmen, und beſonders ſeine tendenziöſe Schriftſtellerei in Schranken zu weiſen, ſind völlig geſcheitert, da er auch gegen ihn, dem er, menſchlich angeſehen, größtentheils die Roſtocker Stellung verdankte, ſeine Bruſt gepanzert hatte. Ich weiß aber auch, daß hier in unſerm Lande treffliche Männer dieſelbe Beſorgniß für ihn hegten und denſelben Wunſch hatten, ihn vor ſchlimmen Folgen zu bewahren, und hat der Superintendent Willebrand, mit dem ich oft über dieſe traurigen Verhältniſſe, ehe ſie noch dieſen äußerſten Charakter angenommen, geſprochen hatte, mir geſtattet, ihn als einen Solchen namhaft zu machen, der Veranlaſſung genommen, ihn herzlich und dringend vor Ausſchreitungen zu warnen und zu einem beſonnenen Verhalten zu ermahnen. Ich muß hier bemerken, daß damals bereits längere Zeit jene Verhandlungen beim Miniſterium und beim Oberkirchenrathe ſchwebten über die Aeußerung des Prof. Baumgarten zu den Tentamenacten, daß es mit jenem von ihm geſtellten Thema „noch auf etwas Weiteres abgeſehen ſei, nämlich auf Gewinnung einer Schriftlehre über die Berechtigung einer gewaltſamen Revolution“, eine Aeußerung, deren tiefe, principielle Verkehrtheit höhern Orts ſo große Bedenken hervorgerufen hatte, daß ſchon damals die ernſteſten Maaßnahmen unmittelbar befürchtet werden mußten.

Die Verhältniſſe hatten ſich allmälig immer trüber geſtaltet, als die Miſſionsverſammlung und die Paſtoralconferenz am 1. und 2. Julius 1856 herannahte. Der Prof. Baumgarten hatte bei der Schweriner Miſſionscomitte einen Vortrag über die praktiſche Behandlung der Leidensgeſchichte des Herrn angemeldet, auf welche jene indeſſen nicht eingegangen war. Derſelbe war darüber ſehr entrüſtet und ſprach dieſes, als ich ihn

damals beſuchte, um über ſein Vorhaben, nach Parchim zu gehen, mit ihm zu reden, wiederholt auf das Bitterſte aus. Ich ſuchte ihn zu beruhigen und ihn von ſeinem Entſchluſſe, dennoch nach Parchim zu gehen, abzubringen, da ich nach allen Aeußerungen, die er that, nichts Gutes und Gedeihliches davon hoffen konnte. Da die Miſſionsverſammlung in die Mitte des Sommerſemeſters fiel, und bei der Kürze deſſelben ich die kärglich zugemeſſene Zeit nicht meinen Vorleſungen entziehen konnte, hatte ich mich entſchloſſen, nicht nach Parchim zu gehen, und bat ihn, ebenfalls zurückzubleiben. Seinen heftigen Aeußerungen über die Ablehnung des Vortrags konnte ich, da mir die Gründe derſelben nicht näher bekannt waren, nur entgegenſetzen, daß er doch bedenken möge, wie Manches vorgefallen und wie Manches noch — denn die eben erwähnten Verhandlungen in Bezug auf ſeine Aeußerung zu den Tentamenacten ſchwebten noch — unerledigt ſei. Was mich anlange, ſo könne ich ſeine, weſentlich auf Schleiermachers ſubjectiver Auffaſſung ruhende Conſtruction der Leidensgeſchichte und die darin liegenden Conſequenzen für die Kirchenlehre nicht billigen, aber es bliebe ihm ja immer unbenommen, dieſe bei einer anderen Gelegenheit, wenn er glaube im Rechte zu ſein, zu rechtfertigen, ich müſſe ihm geſtehen, daß, wenn das Regiment in meiner Hand läge, ich ihm längſt ein Bedeutungsreſcript würde geſchrieben haben, nicht um ihm wehe zu thun, wohl aber um ihn geiſtlich zu vermahnen und ihn vor weiteren ſubjectiviſtiſchen Ausſchreitungen zu warnen, und ihn zur Mäßigung und Beſonnenheit zu ermahmen. Jetzt aber bäte ich ihn dringend, von ſeinem Vorhaben abzuſtehen, nicht nach Parchim zu gehen und das Seinige zu thun, daß eine ruhige und friedliche Löſung der mannigfachen ſtattfindenden Verwickelungen eintreten könne. Er lehnte dies ab und erklärte, er wolle Nichts wiſſen von dieſem Vertuſchen der Gegenſätze, er wolle insbeſondere nach Parchim gehen, um die vorhandenen Gegenſätze recht an's Licht und vor der ganzen Geiſtlichkeit des Landes zur Sprache zu bringen; man habe

Wind geſäet, ſo ſolle man Sturm ernten. Als ich ihm bemerkbar machte, daß von einem Vertuſchen von Gegenſätzen gar nicht die Rede ſei, da ich ſeine Doctrinen auf das Entſchiedenſte mißbilligte, und ihn mein äußerſtes Befremden über dieſe Reden an den Tag legte, erklärte er mir, er wiſſe es ſehr wohl, es läge eine Alp auf dem Lande, und es ſeien Viele, die dieſes Gefühl mit ihm theilten, und nun folgten Ergüſſe von der Knechtung der Gemeinden, von ihrer Unzufriedenheit, welche groß und bemerkbar genug und ihm ſehr wohl bekannt ſei, kurz diejenigen Ergüſſe, die wir Kriſis S. 115 wiederholt finden. Das Alles ſolle zur Sprache gebracht werden, er wolle einmal ſehen, ob man im Lande Mecklenburg nicht reden und ſchreiben könne, was man wolle. Ich entgegnete ihm, daß gewiß Niemand es ihm verwehren werde, principielle Fragen zur wiſſenſchaftlichen Erörterung zu bringen, darum handle es ſich aber jetzt nicht, ſondern allein darum, ob es recht ſei, daß er nach Parchim gehen wolle, in der offen mir ausgeſprochenen Abſicht, einen Kampf inmitten der Landeskirche hervorzurufen und einen Zunder in dieſelbe hineinzuwerfen, und ſo ihre Ruhe und ihren Frieden zu ſtören. Alle dieſe Vorſtellungen ſind ihm von mir in der ruhigſten und freundlichſten Weiſe gemacht worden, er aber entgegnete mir auf's Heftigſte, dies ſei eine weichliche Anſicht, die er verwerfen müſſe, er wolle vielmehr den Krieg und nicht den Frieden, und darum wolle er nach Parchim gehen, da der Krieg viel beſſer ſei, als der Friede. Auf meine Bemerkung, daß dies eine bloße Redensart ſei, die ich in dieſem Falle für ungeiſtlich erklären müſſe, da ſie recht eigentlich die Abſicht einer Provocation in ſich ſchließe, die nimmer vor Gott gerechtfertigt ſein könne, entgegnete er, er werde ſich halten an das Wort des Herrn und darnach handeln: Ich bin nicht gekommen den Frieden zu bringen, ſondern das Schwert. Ich geſtehe, daß dieſes Wort mich erſchreckte und tief betrübte, und aus dieſer Betrübniß heraus ſagte ich ihm auf's Ernſteſte: Was? Sie, ſündiger Menſch, wollen das Wort unſeres Herrn

ſo ohne Weiteres auf ſich und auf Ihr Thun und auf Ihr Vorhaben, nach Parchim zu gehen, anwenden? Er entgegnete mir, woran er ſich denn ſonſt halten ſolle, wenn nicht an das Wort des Herrn? Nicht an ein ſo traurig mißverſtandenes, erwiederte ich, und ſchied von ihm mit dem Ausdrucke des Schmerzes, daß es mir nicht hatte gelingen wollen, ihn von ſeinem Vorhaben abzubringen. Von dem Allen weiß jetzt der Prof. Baumgarten Nichts, er hat auch das, wie alles Vorausgegangene, vergeſſen, und übergeht es mit dem tiefſten Stillſchweigen. Es muß dies wohl Alles in dem Satze liegen, daß ich ein paar Mal zu ihm gekommen und „einen ungewöhnlich feierlichen Anſatz" genommen hätte (Kriſis S. 61). Ich ſollte meinen, daß es auch hier nicht an dem ernſteſten Zeugniſſe gefehlt hätte, wie es unter Gleichſtehenden im perſönlichen Verkehre nur ausgeſprochen werden kann, und daß ich ein Recht habe zu ſagen, daß alle meine Bitten und Vorſtellungen zu den verſchiedenſten Zeiten erfolglos geblieben ſind.

Was in Parchim vorgefallen iſt, davon iſt ein nicht geringer Theil der Geiſtlichkeit des Landes ſelbſt Zeuge geweſen, und wird das Vorgefallene mit dieſer meiner Mittheilung, die ich bis ins Einzelne in jedem Augenblick vor Gott und aller Welt vertreten will, zu vergleichen im Stande ſein. Ich meine natürlich nicht den Inhalt des dort Verhandelten, — ich ſelbſt, der ich nicht in Parchim geweſen bin, habe erſt ſpäter aus der übereinſtimmenden Erzählung von Freunden den Hergang in ſeinen Einzelheiten erfahren — ſondern die Art und Weiſe, wie der Prof. Baumgarten dort aufgetreten iſt, welche jedenfalls charakteriſtiſch ſein dürfte, und mit dem von mir Mitgetheilten ſicher zuſammenſtimmen und recht eigentlich erſt dadurch erklärbar werden wird. Daß nun aber die Parchimer Verhandlungen gewiſſermaßen einen Wendepunkt in dieſer traurigen Angelegenheit bezeichnen, möchte ich meinerſeits nicht in Abrede ſtellen, da ſie die agitatoriſchen und aggreſſiven Tendenzen des Prof. Baumgarten in Bezug auf die Ruhe und den Frieden der

Landeskirche nach dieſer Seite klar herausſtellten, wenn auch die tiefen principiellen Lehrabweichungen deſſelben der Natur der Sache nach hier nicht hervortraten, und nur indirect und theilweiſe ſich zeigen konnten. Je traurigrr es mir geweſen war, daß der Prof. Baumgarten ſich zu einer Miſſionsverſammlung und zu einer Paſtoralconferenz mit ſolchen Tendenzen hatte anſchicken können, deſto mehr muß ich ſagen, daß jene Vorgänge von ſeiner Seite verſchuldete ſind, eine Erkenntniß, die zu gewinnen auch dem Prof. Baumgarten nicht ſo gar ſchwer fallen dürfte, wenn er ſich von der Erwägung leiten läßt, daß Gott den Hoffärtigen widerſtehet.

Es war nach der Miſſionsverſammlung zu Parchim eine Reihe von Wochen verfloſſen, als der Prof. Baumgarten eines Tages zu mir in's Zimmer trat, nachdem er mir längere Zeit vorher unmittelbar vor dem Beginne der zu haltenden Vorleſungen geäußert hatte, daß er in Schwerin geweſen und ſich dort mit dem Oberkirchenrath Kliefoth verſtändigt habe. Ich hatte von dem Inhalte dieſer Unterredung durchaus nichts vernommen, da ich damals längere Zeit keinen Brief von Kliefoth erhalten hatte, und ebenſowenig hatte ich die geringſte Kunde davon, ob die in Betreff der erwähnten Aeußerung des Prof. Baumgarten zu den Tentamenacten eingeleiteten Verhandlungen überhaupt fortgeſetzt worden, und welchen Verlauf ſie genommen hätten. Ueberhaupt ſtand ich dem Allen fern, und habe nie ein Verhältniß weder hierzu, noch zu den anderweitigen gegen ihn erhobenen Anſchuldigungen gehabt. Deſto auffallender und deſto kränkender mußte es für mich nach allem Vorausgegangenen ſein, daß der Prof. Baumgarten in einer ebenſo trotzigen, als verletzenden Art mir entgegentrat und äußerte, daß ich in Schwerin über ſeine vermeintlichen Lehrabweichungen Aeußerungen gethan, und da man dort auf dieſelben Gewicht zu legen ſcheine, und wohl gar denſelben praktiſche Folgen geben zu müſſen vermeine, ſo fordere er mich auf, mich darüber zu erklären, worin ſeine Lehrabweichungen beſtehen ſollten, und welcher Punkte ich ihn

angeklagt hätte. Je weniger ich nun je auch nur die geringſte Veranlaſſung gegeben habe zu der Behauptung, als hätte ich ihn irgendwie bei dem Miniſterium oder bei dem Oberkirchenrathe angeklagt, oder als hätte ich privatim bei den betreffenden Perſonen Anſchuldigungen gegen ihn erhoben, oder privatim über ihn und ſeine Lehrabweichungen erachtet, mit deſto gerechterem Unwillen mußten mich, beſonders nach Allem, was vorausgegangen war, wo ich ſtets in der beſten Abſicht zu ihm geredet hatte, ſeine Anſchuldigungen und ſeine Rechenſchaftsforderung erfüllen. Er hat ſich nicht geſcheut in ſeiner in der Augsburger Allgemeinen Zeitung abgegebenen „Vorläufigen Erklärung" in die Welt hinaus zu ſchreiben, daß, als er mich gebeten, ihm meine Bedenken über ſeine Theologie auszuſprechen, ich in leidenſchaftliche Aufregung gerathen und daß, als er ſeine Verwunderung darüber ausgeſprochen, ich mich darüber beſchwert hätte, daß er mich in ſeine Angelegenheit verwickeln wolle. Dadurch iſt der Vorgang entſtellt, und meine Worte ſind in einen ganz anderen Zuſammenhang geſtellt worden. Ich habe ihm vielmehr auf ſein mir ſchon geſchildertes Entgegentreten und, wie ich meinen ſollte, mit völlig berechtigtem Unwillen entgegnet: „Wie? Ich ſoll Sie in Schwerin angeklagt haben? Ich muß Sie bitten, mich nicht in Ihre Angelegenheit zu verwickeln." Jeder ſieht leicht ein, daß ich mir nicht eine ſolche Anſchuldigung durfte aufbürden laſſen, und daß meine Aeußerung, mich nicht in ſeine Angelegenheit zu verwickeln, aus dem Wunſche hervorgegangen war, derſelben fern zu bleiben, und nicht in dieſelbe verflochten zu werden. Denn im Uebrigen war es ebenſo notoriſch, daß von anderer Seite ſeine Lehrabweichungen und Tendenzen zur Sprache gebracht waren, als ich mich über dieſelben, wie meine Darſtellung gezeigt haben wird, ihm gegenüber ſchon zu wiederholten Malen auf das Entſchiedenſte ausgeſprochen hatte. Es iſt aber ebenſo unrichtig, daß er mich durch Bedrohungen erſt zu anderweitigen Aeußerungen veranlaßt haben will, denn ſo wenig ich ihm je bedroht, ſondern ſtets

mit ihm freundlich und ernst geredet habe, so wenig würde ich mir auch Bedrohungen von seiner Seite haben gefallen lassen. Das Wahre ist, daß ich ihm geäußert, daß ich bei der Notorietät seiner Lehrabweichungen, die überall besprochen worden, ebenso gut mit Freunden darüber geredet, wie ich sie gegen ihn selbst längst principiell zur Sprache gebracht hätte. Seine Lehre von Christo entbehre die specifischen Momente der kirchlichen Lehre, und setze an die Stelle des Gottmenschen ein Menschheitsbild, in welchem die Gottheit vergessen sei, und Alles auf einen Centralmenschen hinauslaufe, welcher als der sündlos Erzeugte eine neue Phase menschheitlicher Entwickelung herbeizuführen bestimmt sei. Nirgends sei bei ihm von einer persönlichen Vereinigung der göttlichen und menschlichen Natur in der Person Christi die Rede, da er weder den Logos als die zweite Person der Trinität in seiner theologischen Auffassung habe, noch annehme, daß dieser als der präexistente die menschliche Natur angenommen habe. So wenig er nun den Logos als den Person bildenden Factor anerkenne, so wenig nehme er an, daß durch dessen Assumption der menschlichen Natur die Person des Gottmenschen entstanden sei. Er entgegnete mir mit vornehmem Lächeln, daß das „kirchliche Formeln" seien, die er sich nicht aneignen könne, deren er auch nicht bedürfe, da er von andern Anschauungen ausgehe. Ich machte ihm bemerkbar, daß das nicht sowohl Formeln, als vielmehr kirchliche Lehrbestimmungen seien, welche recht eigentlich dazu bestimmt wären, solcher Auffassung der Person Christi entgegenzutreten, wie die seinige sei, welche die Gottheit ausschließe, da Alles in der Person Christi nur durch die menschheitliche Basis bedingt sein solle. Der sündlos erzeugte Centralmensch sei nicht der Mensch gewordene Gottessohn, in welchem die göttliche und menschliche Natur hypostatisch verbunden seien. Als er auch das bloß für eine „kirchliche Formel" erklärte, äußerte ich ihm, daß seine Theorie, nach welcher die Menschheit Christi die einzige Basis seiner Persönlichkeit sein solle, die kirchliche Christologie

zerſetze, da Alles, was er von Chriſto ausſage, auch die göttlichen Prädicate, die demſelben von ihm beigelegt würden, doch nur als Beſtimmtheiten des menſchlichen Seins aufgefaßt werden ſollten.

Indem ich mich zu ſeiner Verſöhnungslehre wandte, bemerkte ich ihm, daß ihm das weſentliche Moment der kirchlichen Verſöhnungslehre fehle, daß Chriſtus der göttlichen Gerechtigkeit durch ſein ſtellvertretendes Strafleiden genug gethan und ſomit die Geſammtſünde und die Geſammtſchuld der Welt geſühnt habe. Bei ihm ſei das Tragen der Geſammtſünde der Welt nichts Anderes, als das Erleiden des Todes der Gottverlaſſenheit, was etwas ganz Anderes ſei, als das ſatisfactoriſche Strafleiden, welches die Kirche bekenne und lehre. Wenn der Prof. Baumgarten behauptet, daß ich auf ſeine Entgegnung, daß ſeiner Verſöhnungslehre das Moment der ſtellvertretenden Strafe und Genugthuung nicht fehle, geſagt haben ſoll, wenn dem ſo wäre, ſo ſei es gut (Kriſis S. 64), ſo muß ich dies völlig in Abrede nehmen. Es iſt mir nicht entfernt in den Sinn gekommen, dies zu concediren, wie dies auch in der Natur der Sache liegt; daß jenes Moment in ſeiner Verſöhnungslehre ſich nicht findet, ja daß er es geradezu beſtreitet, wußte ich genugſam aus den bekannten Stellen in ſeinem Sacharja. Da ihm aber der Tod Chriſti kein Strafleiden iſt, durch welches die Genugthuung geſchah, ſo daß Chriſtus für uns das Sündopfer geworden iſt, durch welches wir einen gnädigen Gott haben, ſo konnte es mir auch nicht einfallen, darauf ein Gewicht zu legen, daß dem Prof. Baumgarten das Leiden Chriſti allerdings ein ſtellvertretendes iſt, aber nicht im kirchlichen Sinne, in welchem es eine für unſere Sünden ſtellvertretende Genugthuung iſt, ſondern ein im Schleiermacherſchen Sinne umgedeutetes, da des Prof. Baumgarten Verſöhnungslehre, wie auch das Erachten ausgeführt hat, ſowohl überhaupt als auch in dieſem Punkte auf der Schleiermacherſchen Verſöhnungslehre ruht. Ich machte ihm zugleich bemerkbar, daß ſeine ſpiritualiſtiſche, antinomiſtiſche Rich-

tung durch alle ſeine theologiſchen Auffaſſungen und Ausführungen hindurchgehe, und ſich auch darin kund gebe, daß er nicht erkenne, daß der im Geſetze geoffenbarten Gerechtigkeit Gottes ein Genüge geſchehen müſſe, ſo wie darin, daß er ein den unwandelbaren göttlichen Willen offenbarendes Geſetz nicht anerkenne. Damit aber hänge es auch zuſammen, daß er gegen Alles auftrete, was in der Form des Geſetzes ſich geltend mache. Indem er die Gültigkeit und die Unwandelbarkeit des poſitiven göttlichen Geſetzes in Frage ſtelle, gerathe er auch auf dieſem Wege in Oppoſition überhaupt gegen den geſchichtlichen Beſtand der Kirche und des Staates. Mit dieſen Vorhaltungen, ſollte ich meinen, waren auch die Grund- und Hauptzüge ſeiner Lehrabweichungen und Tendenzen ihm ausgeſprochen. Wenn er jedoch gegen mich jetzt den Vorwurf erhebt, daß ich ſpäterhin dieſelben noch mit einer großen Reihe von anderen Anklagen gegen ſeine Lehre vermehrt hätte (Kriſis S. 65), ſo iſt einfach darauf hinzuweiſen, daß es mir damals überhaupt nicht einfallen konnte, ihm in einem ſolchen Geſpräche den ganzen Complex derſelben vorzuführen, und iſt es wohl an ſich klar, daß ich erſt ſpäter, als ich amtlich genöthigt war, auf Grund des Miniſterialreſcriptes vom 16./28. April 1857 das maſſenhafte Subſtrat durchzuarbeiten, dieſe ſeine Lehrabweichungen bis ins Einzelne verfolgt habe, um ihren inneren Zuſammenhang nachweiſen zu können.

Nach dem Geſagten verſteht es ſich von ſelbſt, daß ich weder durch ſeine Aeußerungen und vermeintlichen Erklärungen konnte befriedigt ſein, noch daß ich ihm irgend eine Veranlaſſung gegeben habe zu ſolcher Vermuthung, daß ich durch ſeine Aeußerungen befriedigt worden ſei. Dies iſt ſo wenig der Fall geweſen, daß an dieſes Geſpräch, welches ein paar Stunden dauerte, und deſſen theologiſcher Theil durchaus nicht, wie der Prof. Baumgarten behauptet, in einer Viertelſtunde abgethan war, ſich noch weiter eine ſehr ernſte Auseinanderſetzung anknüpfte. In Veranlaſſung nämlich der unter uns ſtattgehabten Erörterung ſeiner Verſöhnungslehre wandte ſich das Geſpräch auf den vor

einigen Jahren ſtattgehabten Lehrproceß Bartholdi's. Ich äußerte ihm, daß ich wohl wiſſe, wie maaßlos er ſich über denſelben geäußert, wie es mir aber nie eingefallen ſei, ſeine deßfallſigen Aeußerungen anders aufzufaſſen, denn als Conſequenzen, die aus ſeiner ſubjectiviſtiſchen Stellung zu den Ordnungen der Kirche, und ſomit aus ſeiner Verkennung der Nothwendigkeit, dieſelben aufrecht zu halten, hervorgegangen ſeien. So wenig ich daher jene Aeußerungen ihm perſönlich je verargt hätte, ſo wolle ich doch bei dieſer Gelegenheit es nicht unterlaſſen, ihm auszuſprechen, daß das Conſiſtorium damals nur ſeine Pflicht erfüllt habe, wie es im gleichen Falle, wenn ſolche Lehrproceſſe an daſſelbe gebracht werden würden, ſicher ſtets in gleicher Weiſe handeln werde. Dabei wolle ich ihm nicht verſchweigen, daß ich in Bezug auf ihn und ſeine Lehrabweichungen, ſoweit ich die rechtliche Sachlage zu überſehen vermöge, das Conſiſtorium nicht für competent erachtete. Für ihn ſei überhaupt, wie ſich geſchichtlich und rechtlich die Competenz in Bezug auf Lehrabweichungen der Profeſſoren geſtaltet hätten, meiner Ueberzeugung nach kein Forum erfindbar, und ich dankte meinem Gott dafür, daß es ſo liege; aber er möge ſich überzeugt halten, daß, wenn es anders läge, ich noch ebenſo handeln würde, wie ich aus Pflicht und Gewiſſen im Bartholdiſchen Falle gehandelt hätte.

Damit haben ſich unſere perſönlichen Verhandlungen abgeſchloſſen, und ich ſollte denken, daß ich ihm unumwunden genug nach allen Seiten hin meine Meinung geſagt habe. Es iſt dies das letzte Geſpräch geweſen, welches ich mit ihm über ſeine Lehrabweichungen gehabt habe, aber nicht, wie er behauptet, das einzige Geſpräch, wie meine ganze den Sachverhalt auf das Specielſte mittheilende Darſtellung gezeigt haben wird. Daß ich mich Anfangs der Hoffnung hingegeben, daß der Prof. Baumgarten von ſeinen Ausſchreitungen in kirchlichen und politiſchen Doctrinen werde zurückkommen, und daß ich aufrichtig und herzlich gewünſcht habe, es möchten ſeine, wahrlich

nicht geringen Abirrungen keine weiteren Folgen haben, wird mir doch ſchwerlich als ein Unrecht angerechnet werden können, und eben ſo wenig, daß ich ihn nicht über ſeine Lehrabweichungen katechiſirt habe. Es lag vielmehr in unſerer Stellung zu einander, daß ich ihn auf die principiellen Ausgangspunkte und Conſequenzen ſeiner Richtung hinwies, um dadurch meinen Vorſtellungen Eingang zu verſchaffen und meinen Bitten und Warnungen Nachdruck zu geben. Daß ich jedoch, je mehr er begann ſeine Lehrabweichungen aggreſſiv hervorzuheben und für ſeine Tendenzen zu agitiren, deſto entſchiedener ihm auch Vorhaltungen gemacht habe, wird jeder Unbefangene leicht erſehen und dieſes in der Sache begründet finden.

Es iſt mir aber nie eingefallen zu behaupten, daß alle meine mit ihm gehabten Unterredungen, meine ihm ausgeſprochenen Bitten und Vorſtellungen einen andern Charakter gehabt hätten, als einen rein perſönlichen; oder wo hätte ich je nur entfernt geäußert, daß dieſelben eine Einleitung oder regelrechte Vorbereitung für die ſpäter über ihn verhängten Maaßnahmen ſeien, wie der Prof. Baumgarten mehrfach zu verſtehen giebt? Ich habe weder je einen amtlichen Auftrag gehabt, noch konnte ich einen ſolchen haben, wie die rechtlichen Verhältniſſe lagen. Mir fällt es daher auch gar nicht ein, zu leugnen, daß er nicht gehört und noch weniger verhört worden iſt, wo dann allerdings ganz ſpeciell ſeine Lehrabweichungen hätten erörtert werden müſſen. Indeſſen werde ich, worin dies ſeinen rechtlichen Grund gehabt hat, weiter unten bei der Erörterung der formellen Seite der Frage nachweiſen.

Steht es nun ſo, daß dieſe meine Geſpräche mit dem Prof. Baumgarten durchaus private geweſen ſind, ſo muß ich noch hinzufügen, daß ich bei jenem letzten Geſpräche nicht gewußt habe und nicht wiſſen konnte, daß es das letzte ſein würde; ja ich für meine Perſon glaubte, daß das Conſiſtorium rechtlich kein Verhältniß zur Sache habe, und konnte nicht vorausſehen, daß es ein Verhältniß und welches es ſpäter zu

derſelben erhalten werde. Mit dem Schluſſe des Sommerſemeſters trat ich eine nothwendige Reiſe nach dem Süden Deutſchlands an, und als ich von derſelben im September zurückkehrte, nahm mich mein Amt als Mitglied der Prüfungscommiſſion pro ministerio in Anſpruch, ſo daß ich bis Mitte October 1856 in Schwerin mich befand. Die letzten Verhandlungen zwiſchen dem Oberkirchenrathe und Prof. Baumgarten in Betreff ſeiner Aeußerung zu den Tentamenacten, namentlich das Schreiben des Oberkirchenraths vom 29. Julius 1856 und die Antwort des Prof. Baumgarten vom 13. Auguſt 1856, welche von dem Letzteren ſelbſt veröffentlicht worden ſind, wurden mir erſt viel ſpäter bekannt. Unter dem 1./5. November 1856 wurde derſelbe der Function eines Mitgliedes der Commiſſion für das Tentamen pro licentia enthoben. Bald darauf trat im November der Landtag zuſammen, und ſofort wurde es durch die öffentlichen Blätter bekannt, daß das Miniſterium den Ständen einen Geſetzesentwurf vorgelegt habe, betreffend die Zuſtändigkeit des Conſiſtoriums für etwaige Lehrproceſſe der Profeſſoren der Theologie, über welchen das rathſame Bedenken der Stände erfordert ward. Für einen Jeden, der überhaupt nur von ſolchen Dingen etwas weiß, und ſich um die kirchlichen Verhältniſſe bekümmert, mußte es höchſt wahrſcheinlich ſein, zu welchem Behufe dieſer Geſetzesentwurf eingebracht worden ſei. Es ſollte ein geordneter Rechtsweg für die Angelegenheit des Prof. Baumgarten eröffnet werden. Ganz allgemein war dieſe Anſicht, nur der Prof. Baumgarten ſcheint es nicht ſo aufgefaßt zu haben, hat ſich wenigſtens, wie nicht durch die Entlaſſung aus der Tentamen-Commiſſion, ſo auch hierdurch in keiner Weiſe mahnen oder warnen laſſen, und iſt in der Verfolgung ſeiner Tendenzen ſeines Weges fortgegangen. Mehrmals überlegte ich, ob ich damals zu ihm gehen ſollte, aber ſeitdem jener Geſetzesentwurf den Ständen vorlag, mußte ich das Unthunliche davon erkennen, da ein amtliches Verhältniß zu der Sache in naher Ausſicht ſtand. Als aber der Landtag zu Ende ging, ohne daß derſelbe ſeine Er-

klärung abgegeben hatte, mußte der Geſetzesentwurf bis auf Weiteres als ſchwebend betrachtet werden.

Noch im November des Jahres 1856 war Baumgartens Schrift: Proteſtantiſche Warnung und Lehre wider die Gefahr einer Erneuerung alter Irrthümer in unſerer mecklenburgiſchen Landeskirche, Heft I. erſchienen, in welcher er die im mecklenburgiſchen Kirchenblatte über die Vorgänge auf der Paſtoralconferenz zu Parchim ſtattgehabten Verhandlungen wieder hatte abdrucken laſſen, die er mit Randbemerkungen begleitete, deren maaßloſer Ton die völlige Zuchtloſigkeit der Polemik des Prof. Baumgarten auf's Neue zeigte. (Vgl. Kirchenblatt J. 1857, S. 448 f.) Mir machte dieſes Heft einen betrübenden, ſchmerzlichen Eindruck. Hat man zu ſeiner Entſchuldigung geſagt, daß er gereizt geweſen ſei, ſo darf man andererſeits doch nicht überſehen, mit welchen Behauptungen er hervorgetreten war, die ernſte und entſchiedene Zurückweiſungen nothwendig machten. Es leidet aber dieſelbe wenigſtens keine Anwendung auf ſein Verfahren, daß er eine im Kirchenblatt J. 1856, Nr. 38, S. 593 ſich findende Abhandlung über die Eintheilung des Dekalogs, welche von einem ehrwürdigen Prediger unſeres Landes herrührte, in dieſes erſte Heft ſeiner Proteſtantiſchen Warnung als Beleg der unter uns herrſchenden falſchen und unfreien Richtung aufnahm, und mit einer längeren Anmerkung verſah, deren wiſſenſchaftliche Leiſtung wenigſtens ihn in keiner Weiſe zu einer Sprache berechtigte, die einen anderen Prediger, welcher jene einer näheren Würdigung unterzog, zu der Erklärung veranlaſſen konnte: „den daran gehängten, ſittlich empörenden Schmutz nicht irgendwie antaſten zu wollen“. (Kirchenblatt J. 1857, Nr. 2, S. 27.) Ich führe dieſes hier nur an, um darauf aufmerkſam zu machen, was der Prof. Baumgarten ſich bereits früher in ſeiner Polemik erlaubt hat, ſo daß nach ſolchen Vorgängen die Art ſeiner gegenwärtigen Polemik gegen mich kaum mehr befremdlich ſein konnte.

Im Laufe des Januars 1857 ward der Prof. Baumgarten

von einem ſchweren häuslichen Leiden betroffen; ſeine beiden Kinder erkrankten am Scharlachfieber, und beſonders ließ der Zuſtand ſeines achtjährigen Sohnes Theodor bald einen traurigen Ausgang fürchten. Ich nahm an dieſem Leid den innigſten Antheil. Zu ihm ſelbſt konnte ich nicht eilen, da die Rückſicht auf meine zahlreiche Familie, deren Glieder noch alle nicht dieſe anſteckende Krankheit gehabt hatten, und das ausdrückliche Verbot des Arztes es verhinderte. Gott aber weiß es, wie ich täglich und unabläſſig ihn angefleht habe, daß er das ſchwere Leid, das den Vater bedrohte, von ihm wenden möge. Es iſt nicht des Herrn Wille geweſen. Am 22. Februar beſtatteten wir ſeinen Theodor, ich konnte ihm an deſſen Grabe mit meinem Amte dienen, und der Herr iſt meine Zeuge, wie tief ich ſein Leid mitempfand, und wie unabläſſig ich für ihn um den rechten und vollkommenen Troſt aus dem Strome der göttlichen Gnade gefleht habe. Ich konnte auch nicht unmittelbar darnach zu ihm gehen, da die Krankheit in ſeinem Hauſe noch fortdauerte, aber ſchriftlich habe ich ihm Alles ausgeſprochen, wozu mich mein Herz drängte, und habe es ihm auch durch Freunde bezeugen laſſen. Ich muß das Alles hier nothgedrungen berühren, theils um durch genaue Darlegung der Verhältniſſe zu zeigen, weshalb ich nicht wieder in dieſem letzten Stadium bei ihm geweſen bin, theils um die unwürdigen Motive zurückzuweiſen, die mir und meinem amtlichen Handeln untergelegt ſind, und in Betreff derer ich leider ſagen muß, daß ſelbſt der Prof. Baumgarten, den ich früher deſſen nicht fähig gehalten habe, nicht Anſtand genommen hat, ſolche Verdächtigungen durch gehäſſige Inſinuationen, die nicht einmal auch nur einen entfernten factiſchen Anhaltspunkt haben, zu unterſtützen.

Es war in den erſten Tagen des März 1857, als der verſtorbene rechtsgelehrte Conſiſtorialdirector Martini zu mir kam und mir die Mittheilung machte, daß bei ſeiner Anweſenheit in Schwerin zum Allerhöchſten Geburtsfeſte am 28. Februar ihm vom Miniſterium privatim eröffnet worden ſei, daß das Con-

ſiſtorium nächſtens ein Reſcript erhalte, das ihm aufgeben werde, über die Doctrinen des Prof. Baumgarten zu erachten. Mich überraſchte dieſe Mittheilung ſehr. Ich hatte, ſeitdem der Landtag zu Ende gegangen war, ohne eine Erklärung abzugeben, nicht das Geringſte von der Sache vernommen, und ich erfuhr aus Martini's Munde zuerſt, daß in der Sache weiter vorgegangen werden ſolle. Die Angelegenheit dünkte denſelben, der perſönlich mit dem Prof. Baumgarten befreundet war und ihm durchaus wohl wollte, nicht minder ſchwer und drückend, wie ſie es mir erſchien, doch als wir miteinander privatim die rechtliche Sachlage beſprachen, erklärte er ſich gegen mich auf das Beſtimmteſte dahin, daß wir uns jener Auflage nicht entziehen könnten. Jedoch verzögerte ſich das Eintreffen des in Ausſicht geſtellten Reſcriptes, ſo daß noch unterdeſſen das zweite Heft der Proteſtantiſchen Warnung und Lehre, „die Rechtfertigung aus dem Glauben und die kirchliche Ordnung", erſchien. Nachdem unter dem 16./28. April das Miniſterialreſcript eingegangen war, fanden inmitten des Conſiſtoriums noch Vorverhandlungen ſtatt, ſo daß erſt unter dem 2. Junius 1857 von dem Conſiſtorialdirector Martini dem von dem Collegium beſtellten Referenten die Acten zur Ausarbeitung des Erachtens übermittelt wurden. In dieſen Vorverhandlungen kam der Umſtand mehrfach zur Sprache, daß der Prof. Baumgarten zu den Mitgliedern des Conſiſtoriums, mit Ausnahme des damaligen Directors, innerhalb der Univerſität im Verhältniß der Collegenſchaft ſtand, aber die beiden rechtsgelehrten Mitglieder des Conſiſtoriums erklärten, daß darin kein Rechtsgrund liege, ſich der Auflage des Miniſteriums zu entziehen, und daß das Conſiſtorium, welches nach ſeiner verfaſſungsmäßigen Stellung Lehrgericht ſei, nicht Macht habe, das von ihm geforderte Erachten abzulehnen, da, wenngleich im vorliegenden Falle das Conſiſtorium keine richterliche Competenz habe, dem Oberbiſchof doch das unzweifelhafte Recht zuſtehe, von ſeinem Conſiſtorium das erforderte Erachten zu begehren. Das dem Prof. Baumgarten unter dem 6./12.

Januar 1858 zugegangene Entlaſſungsreſcript ſagt auch ausdrücklich, daß der Allerhöchſte Landesherr ſelbſt das Conſiſtorium zu Rathe gezogen habe. Da überdies der erſt am 20. Julius 1857 verſtorbene Conſiſtorialdirector Martini, obſchon er perſönliches Wohlwollen für den Prof. Baumgarten hatte, amtlich in einer Sitzung des Conſiſtoriums erklärte, „daß jede Repräſentation gegen das Anverlangen des hohen Miniſteriums nach den im Weſentlichen ihm bekannt gewordenen Vorverhandlungen unzweifelhaft erfolglos bleiben würde", ſo blieb für die Mitglieder des Conſiſtoriums nur die Wahl übrig, entweder die Pflichten ihres Amtes zu erfüllen, wenn ſie nicht durch Mandate wollten dazu angehalten ſein, oder daſſelbe niederzulegen. So klar ich nun auch erkannte, wie viel Schweres ſich für mich an dieſe Pflichterfüllung knüpfen werde, und wie beſtimmt ich auch vorausſah, daß namentlich ich unter der zu erwartenden Agitation am meiſten leiden würde, ſo konnte ich doch nicht darüber im Zweifel ſein, was ich zu thun hatte, da ich von dem Rechte meines Landesherrn, als Oberbiſchofs, ein ſolches Erachten zu fordern, überzeugt war. Die Pflicht aber gegen die Kirche, der ich diene, und gegen meinen Landesherrn, der des Rathes ſeines Conſiſtoriums als Oberbiſchof begehrte, ſteht mir höher, als die Rückſichten auf einen jeder Verſtändigung, Mahnung und Warnung unzugänglichen Collegen, der ſich gegen Lehre und Bekenntniß unſerer Kirche in den offenbarſten Widerſpruch geſetzt hatte, obwohl er an daſſelbe pflichtmäßig gebunden war, der ihre Inſtitutionen und Ordnungen in der mannigfachſten Weiſe bekämpfte und, jede Verbindung des Staates und der Kirche als vom Argen erklärend, die „freie Kirche" anſtrebte, obwohl er in der Landeskirche und im Staate das ihm anvertraute Amt trug.

Das iſt aber die traurigſte Wahrnehmung, die mir in dieſem ſo heftig entbrannten Kampfe entgegengetreten iſt, daß faſt aller Orten verkannt wird, oder daß wenigſtens meiſtentheils kein Verſtändniß dafür ſich findet, daß die Sache der Kirche

höher ſteht, als die Rückſicht auf die Perſon, und daß die Principien, um die es ſich hier handelt, für diejenigen, welche in dieſer Angelegenheit mitwirkten, ſchließlich das Entſcheidende ſein mußten und waren. Ich glaube aber auch gegen den früheren Collegen ſo gehandelt zu haben, wie ich es vor Gott und den Menſchen in einem guten Gewiſſen verantworten kann. Wenn aber alle meine Bemühungen an ſeiner ſtarren Unbeugſamkeit und an ſeinem Wahne ſcheiterten, daß ihm von Oben ein reformatoriſcher Beruf zugefallen ſei, und er eine beſondere Miſſion zu erfüllen habe, ſo war auch von da an, wo ich ein amtliches Verhältniß zu dieſer Frage erhielt, die Grenze gezogen, wo meine früheren Verſuche, auf ihn einzuwirken, aufhören mußten. Damit erledigt ſich auch völlig ſein gegen mich (Kriſis S. 65) erhobener Vorwurf, daß ich nicht wieder zu ihm gekommen, ſondern inzwiſchen von April bis September 1857 das Conſiſtorialerachten über ſeine Lehrabweichungen verfaßt habe, ohne daß er die geringſte Ahnung von einem ſolchen Acte hätte haben können. Ich habe in Bezug hierauf nur zu bemerken, daß Prof. Baumgarten wenig im Stande zu ſein ſcheint, die Obliegenheiten einer amtlichen Stellung zu verſtehen, und wie unmöglich es für mich war, privatim weiter mit ihm zu verhandeln oder auch nur ihn von der dem Conſiſtorium gemachten Auflage in Kenntniß zu ſetzen, da der Conſiſtorialdirector Martini zu wiederholten Malen ſpeciell die Bewahrung des Dienſtgeheimniſſes in dieſer Angelegenheit, welche überhaupt ſchon in den Amtspflichten der Mitglieder des Conſiſtoriums liegt, eingeſchärft hatte. Wenn aber der Prof. Baumgarten dann noch äußert, „er habe ſeinerſeits mir dagegen noch im October 1857, nachdem ich das Verdammungsurtheil über ſeine chriſtliche und theologiſche Perſönlichkeit bereits unterſchrieben hatte, einen Beſuch abgeſtattet" (Kriſis S. 65), ſo charakteriſirt dies wiederum die Art und Weiſe, in welcher er ſich bemüht hat, mich durch Benutzung der kleinſten, völlig irrelevanten Umſtände, indem er ſie in ein falſches Licht ſtellt, auf jegliche Weiſe

zu verdächtigen. Denn nach seiner Darstellung muß man schließen, daß er mich besucht und ich ihn, wie in früheren Jahren, freundlich empfangen hätte, nachdem ich hinter seinem Rücken ihn bereits verdammt hätte. Das Wahre ist aber, daß er im October 1857 mit seiner Frau der meinigen einen Besuch abgestattet, nachdem er in 1¼ Jahren nicht in meinem Hause gewesen, um, wie mir später von anderer Seite gesagt wurde, wieder anzuknüpfen, ohne daß er nur mit einem Worte nach mir gefragt hätte, geschweige denn, daß ich ihn auch nur gesehen und mit ihm gesprochen hätte. Ich enthalte mich des weiteren Urtheils über diese Art persönlicher Verdächtigungen und Verunglimpfungen, und kann darin nur eine traurige Aushülfe erblicken, wenn man nicht vermag, die Principien niederzukämpfen, aus denen heraus der amtliche und principielle, nicht der persönliche Gegner geredet und geschrieben hat.

Wenden wir uns nun zur näheren Erörterung des gegen den Prof. Baumgarten eingehaltenen Verfahrens, so wird dasselbe nur so weit hier zur Sprache kommen und erörtert werden, als es sich um die Betheiligung des Consistoriums an demselben handelt und um den Nachweis, daß dasjenige Verfahren, welches der Prof. Baumgarten als das kirchenordnungsmäßige für sich in Anspruch nimmt, rechtlich keineswegs statthat und statthaben konnte. An sich würde dies kaum nothwendig sein, nachdem die Schrift: Das Verfahren wider den ordentlichen Professor der Theologie Dr. Baumgarten in Rostock. Geschichtlich und rechtlich. Schwerin 1858. das Unbegründete dieses Anspruchs nachgewiesen hat. Der Prof. Baumgarten jedoch glaubt noch jetzt behaupten zu können und nachgewiesen zu haben, daß die in der Kirchenordnung von 1552 enthaltenen Bestimmungen über Behandlung und Aburtheilung von theologischen Streitfragen in voller Gültigkeit bestehen und auf ihn, als akademischen Lehrer, Anwendung hätten erleiden müssen, um daraus den Beweis abzuleiten, daß man das Grundgesetz der Landeskirche bei dem wider ihn beobachteten Verfahren

verletzt und aus den Augen gesetzt habe. Seine Beweisführung stützt sich insbesondere auf die Bestimmung der Mecklenburgischen Kirchenordnung vom Jahre 1552 bei Richter, die evangelischen Kirchenordnungen des 16. Jahrhunderts, S. 125: „Es sol auch Christliche Lere in dieser Vniuersitet rein vnd vnuerendert in den Lection, Disputation vnd Predigten erhalten werden ..., wie sie in der Propheten vnd Aposteln Schrifft, vnd in Symbolis, Apostolico, Niceno vnd Athanasii gefasset ist, damit gleich stimmen Catechismus vnd bekenntnis Lutheri, vnd die Confessio die zu Augsburg Anno 1530. dem Keiser vberantwort ist, Vnd wie die Lere durch Gottes gnad itzund in Kirchen dieser Lande, in Lübeck, Hamburg, Lüneburg gehalten wird, vnd so ein Legent, ein Artikel, oder mehr anfechten vnd spaltung machen wolt, Sol er von der Vniuersitet erinnert werden, vnd so er nicht nachlesset, sol die sach an das Consistorium vnd durch das Consistorium vnd Vniuersitet an die Herrschafft gelangen, Die bedenken wird, ob ein Synodus zu halten sey ꝛc. mit erforderung der Christlichen Predicanten, aus den Stedten oder andern Landen," insofern diese Bestimmung auch in die revidirte Kirchenordnung von 1602, 1650 und in den neuen Abdruck von 1855 nur mit dem Unterschiede übergegangen ist, daß hinter Legent sich noch die Worte „oder Professor" befinden. Der Prof. Baumgarten schließt hieraus, daß, da der Betreffende von der Universität erinnert werden solle, die Angelegenheit als eine res interior ac domestica angesehen und behandelt werde, so daß, erst wenn die Universität in Gemeinschaft mit dem Consistorium fände, daß die angeregte Sache weder erledigt sei, noch auf sich beruhen dürfe, die Sache an den Summepiskopat gelangen müsse (Krisis S. 22—25), wo dann zum Behuf einer kirchlichen Entscheidung die Landesherrschaft zu bedenken haben werde, ob ein Synodus zu halten sei. So stellt der Prof. Baumgarten für die kirchenordnungsmäßige Erledigung seiner Angelegenheit die Berufung einer Synode hin, da diese nach unserer Kirchenordnung offenbar eine wesentliche Einrichtung der richtigen

Kirchenverfassung sei. Diese Ausführungen desselben müssen einfach in Bezug auf die Rechtsfrage, hinsichtlich des wider ihn stattgehabten Verfahrens, als völlig irrelevant bezeichnet werden, da sie von dem gegenwärtigen Rechtsbestande absehen, und Bestimmungen geltend machen, welche wesentlich auf die damalige Organisation der kirchlichen und Universitätsverhältnisse sich beziehen, zum Theil selbst gar nicht zur Ausführung gekommen sind, zum Theil durch die spätere Gesetzgebung im ordentlichen Wege abgeändert wurden.

Zunächst ist darauf hinzuweisen, daß der Prof. Baumgarten Anschauungen von der Selbstständigkeit des akademischen Lehrkörpers, welche bei den Universitäten alter Stiftung allerdings stattfand, und mit ihrer selbst über das Mittelalter hinaus bewahrten corporativen, in sich geschlossenen Stellung zusammenhängt, auf die neuern, ja sogar auf die neuesten Zeiten überträgt, wo die Stellung der Universitäten staatsrechtlich eine ganz andere geworden ist, und eine Selbstständigkeit im älteren Sinne, namentlich was Ordnung und Regierung ihrer Verhältnisse anlangt, nicht von ihnen ausgesagt werden kann. Schon als die Kirchenordnung von 1552 in's Leben trat, hatte die Universität als Corporation zum Theil die frühere Basis ihrer Selbstständigkeit und Unabhängigkeit verloren. Wie die Universität in ihrer alten corporativen Stellung das Recht der Vocation und Dimission besaß, wodurch sie die wesentlichen Functionen des Regiments übte, und den Charakter und die Eigenthümlichkeit ihrer Corporation aufrecht hielt, so hatte sie auch im weitesten Umfange die Jurisdiction, sofern dieselbe nicht durch die bischöflichen Rechte beschränkt wurde. In der Mitte des sechszehnten Jahrhunderts war aber bereits die Landeshoheit so emporgewachsen, daß ihr gegenüber die Stellung der Universitäten eine andere wurde, daß die Landesherrschaft als solche nicht nur bedingenden Einfluß auf alle ihre Angelegenheiten gewann, sondern auch daß die frühere selbstständige Bewegung der Universität innerhalb der corporativen Sphäre mehr und mehr

beſchränkt ward. Da jetzt auf die Landesherren thatſächlich der Summepiſkopat überging, und die Conſiſtorien von ihnen hauptſächlich aufgerichtet wurden, damit in denſelben eine Beſtellung des Regiments der Kirche geſchehe, ſo wurden die Glieder des kirchlichen Lehrſtandes der Univerſität, welche nach der mittelalterlichen Anſchauung noch als personae ecclesiasticae angeſehen wurden, der Conſiſtorialcompetenz, welche an die Stelle der geiſtlichen Gerichtsbarkeit des biſchöflichen Officialates trat, unterworfen, jedoch unter Berückſichtigung der noch beſtehenden corporativen Stellung der Univerſität. Wenn nun auch die Univerſität dagegen unter Berufung auf ihre jurisdictio omnimoda über alle Profeſſoren und Gliedmaßen der Univerſität proteſtirte, und dieſelbe in Folge dieſer Proteſtation einen Theil ihrer in die Conſiſtorialcompetenz einſchlagenden Gerichtsbarkeit behielt, ſo iſt doch gewiß, daß von Jahr zu Jahr die corporative Stellung der Univerſität ſich abſchwächte, nicht ſowohl durch einzelne Maaßnahmen, die ihr dieſe Gerechtſame entzogen, ſondern durch die allgemeinen ſtaatsrechtlichen Anſchauungen, welche ſich gegen die Iſolirung und gegen die Prärogativen der noch vorhandenen Corporationen oder corporativen Verbände richteten. Denn nachdem die Landeshoheit längere Zeit nur den Inbegriff verſchiedenartiger, aber vereinzelt daſtehender Rechte umfaßt hatte, bildete ſich jetzt dieſelbe allmälig zu einem beſtimmten Begriffe aus, aus welchem die einzelnen concreten Rechte ſelbſt hergeleitet wurden. Die Folge war, daß die privativen Rechte der Corporationen, inſonderheit der Univerſitäten, der Landeshoheit gegenüber zurücktraten, und im Wege der Geſetzgebung auch ohne Conſens der Betheiligten geändert wurden.

Dieſe Anſchauung iſt auch in den Artikeln III und IV der Reverſalen von 1621 zum vollen Ausdruck gekommen,

Art. III: „Und ſoll fürs dritte, das Conſiſtorium, welches neben dem jure Episcopali, nach wie vor gemein bleibt, die inſpection haben, daß in allen und obbemelden Kirchen, Schulen und Univerſitet zu Roſtock, keine andere als die an-

gedeutete Kayſer Carl dem Fünfften, zu Augspurg übergebene unveränderte Confeſſion und Lutheriſche Religion, gelehret und geprediget, weniger einige andere, dann dero zugethane und wahrhafftig verwandte Kirchen- und Schuldiener angenommen, eingeſetzet oder geduldet werden."

Art. IV: „Und da zum Vierdten, deren einer oder ander, in Lehr und Leben verdächtig oder ſchuldig befunden wird, ſoll das Conſiſtorium, in Unſer beyder Nahmen, ohne einige Klage, für ſich ex officio zu inquiriren, die Sache zu cognoſciren, darein zu ſprechen, die ſchuldig befunden, ihres Dienſtes zu entſetzen und abzuſchaffen, und den Beampten oder Städten, darunter der condemnirter ſeßhaft, die execution zu demandiren Fug und Macht haben, Jemaſſen es auf angeſtellte Klagen, vermöge des Conſiſtorii Ordnung, gehalten, und ſonſten bei derſelben, wie auch der Kirchen- und Superintendenten-Ordnung, ohne was in dieſem revers in specie anders disponiret, nach wie vor allenthalben ungeendert gelaſſen werden ſoll."

indem in ihnen auf das Unzweideutigſte dem Conſiſtorium die Inſpection über das Bekenntniß und die Lehre nicht allein der Geiſtlichen und ſonſtigen Kirchendiener, ſondern auch der bei der Landesuniverſität zu Roſtock angeſtellten Lehrer der Theologie zugeſprochen wird. Damit war denn auch die Competenz des Conſiſtoriums in Bezug auf die Doctrinalien der Profeſſoren der Theologie feſtgeſtellt, und ſie würde noch jetzt im Beſtande ſein, wenn ſie nicht durch die ſpätere Geſetzgebung, wie wir zeigen werden, aufgehoben worden wäre. Daß dieſe Beſtimmungen aber, an denen die Herzöge ſtets feſtgehalten haben, die bis dahin noch behauptete Competenz der Univerſität nicht nur in Frage ſtellten, ſondern auch aufhoben, iſt klar, wenngleich die Univerſität noch ſpäter und namentlich in der Angelegenheit des Magiſters Bünemann in doctrinalibus et ceremonialibus ihre Competenz behauptete, bis das Reſcript des Herzogs Guſtav Adolph d. d. Güſtrow 23. Februar 1655 die von der

Universität in Anspruch genommene Cognition zurückwies, und die alleinige Competenz zu derselben den Landesfürsten und deren fürstlichem Consistorium vindicirte. Meint nun zwar der Prof. Baumgarten, daß das Reskript des Herzogs Gustav Adolph unter sehr subjectivistischen Einflüssen entstanden sei (Krisis S. 47), und daß das Concilium, wenn es auch, durch dieses Reskript terrorisirt, die Bünemannsche Sache nicht weiter verfolgt habe, keineswegs seine Rechtsanschauung aufgegeben habe (Krisis S. 46), so ist bereits ihm nachgewiesen worden (Das Verfahren ꝛc. geschichtlich und rechtlich S. 14), daß, obschon Rector und Concilium gegen die in dieser Sache erlassenen landesherrlichen Reskripte repräsentirten, dieselben, als die Landesherren inhärirten, den 28. Mai erklärten, „daß sie nunmehr rectius informati von gerichtlicher Cognition und Erörterung der Bünemannschen Sache ratione Doctrinalium und Ceremonialium in Concilio gänzlich abstehen und den deswegen erhobenen Appellations-Processen nicht mehr abhäriren, vielmehr äußersten Fleißes darauf halten wollten, daß in diesen und anderen Sachen dem landesherrlichen jus episcopale von Seiten der Akademiker kein Eintrag weiter geschehe."

Bemerkt aber Prof. Baumgarten, daß, wenngleich der Verzicht auch wirklich so vollständig wäre, doch demselben schwerlich ohne Weiteres Rechtsgültigkeit zugestanden werden dürfe, da die Bedrohungen der Fürsten gegen die Akademiker nicht ohne leidenschaftliche und vorübergehende Zeiteinflüsse zu Stande gekommen seien (Krisis S. 147), so zeigt dies recht deutlich die Art seiner Rechtsauffassung und die Willkürlichkeit seiner Argumentation, daß er einem von den Betheiligten in aller Form Rechtens selbst ausgesprochenen Verzicht keine Rechtsgültigkeit meint zugestehen zu dürfen, weil er von seinem Standpunkte aus glaubt Bedrohungen von Seiten der Fürsten nachgewiesen zu haben. Es irrt aber auch der Prof. Baumgarten, wenn er die im Eingang des Erachtens (S. 2) ausgesprochene Erklärung des Consistoriums, daß es nach dem gegenwärtigen

Umfange ſeiner Competenz ſich nicht für befugt habe erachten können, die gerügten Ausſchreitungen ſelbſt zu verfolgen*), als eine ſolche betrachtet, welche denſelben Rechtsſtandpunkt einnehme, welchen die Univerſität im Jahre 1655 behauptet habe. (Kriſis S. 47.) Die im Erachten S. 2 ausgeſprochene Incompetenzerklärung hatte, wie wir ſehen werden, einen ganz anderen Rechtsgrund, da es nur eine gänzliche Verkennung der ſpäteren Geſetzgebung und ihrer Entwickelung iſt, wenn Prof. Baumgarten behauptet, daß die gedachte Beſtimmung der Kirchenordnung nur durch Verhandlung mit der Univerſität, welche nach §. 2 der Statuten vom 3. Nov. 1837 als eine beſondere Corporation anerkannt und mit dem jus statuendi begabt ſei, und durch Verhandlung mit den Landſtänden nach §. 484 des L. G. G. E. B. hätte abgeändert werden können (Kriſis S. 33). Es iſt auch nicht bekannt geworden, daß die Univerſität irgendwie die Rechtsanſicht gehabt hätte oder hätte, als ob ſie vermöge der ihr noch zuſtehenden Civil- und Criminal-Gerichtsbarkeit die Competenz in den Doctrinalien und Ceremonialien ihrer Glieder, in specie in Bezug auf die Lehrabweichungen des Prof. Baumgarten, in Anſpruch nehmen könne.

*) Von Scheurl bemerkt S. 71: „In dieſer Hinſicht iſt es ſehr auffallend, daß, während Herr Conſiſtorialrath Dr. Mejer noch im J. 1854 in ſeinem Buche über Kirchenzucht und Conſiſtorial-Competenz nach Mecklenburgiſchem Rechte S. 175 ff. mit vollſter Entſchiedenheit behauptet und zu begründen geſucht hatte, daß in Doctrinalien und Ceremonialien die Mitglieder der Univerſität fortwährend unter dem Conſiſtorium ſtehen, das von demſelben mit unterzeichnete Conſiſtorial-Erachten in der Baumgartenſchen Sache vom 15. Sept. 1857 (Actenſtück S. 2) ganz ſchlicht ſagt: das „„Conſiſtorium hat ſich nach dem gegenwärtigen Umfange ſeiner Competenz für befugt nicht erachten können, als Lehrgericht die gerügten Ausſchreitungen ſelbſt zu verfolgen““, als ob dieſes ſich ganz von ſelbſt verſtände und keinem Zweifel unterworfen wäre.“ Es erklärt ſich dies einfach daraus, daß dieſe Anſicht diejenige des Collegiums war, während Herr Conſiſtorialrath Mejer die erwähnte auch ſpäter vertreten hat, weil er annimmt, daß durch die Art ihrer Lehrverpflichtung die Roſtocker theol. Profeſſoren weſentlich als Kirchendiener charakteriſirt ſeien.

Was endlich die Forderung einer Synode anlangt, die zur Erledigung der Angelegenheit des Prof. Baumgarten nach ſeiner Behauptung hätte gehalten werden müſſen, ſo hat eine ſolche Synodal-Inſtitution niemals bei uns eine rechtliche Exiſtenz erlangt, und der Prof. Baumgarten giebt ſelbſt zu, daß bei uns „die Ausbildung dieſer ſchriftgemäßen und proteſtantiſchen Einrichtung eben ſo wenig erfolgt ſei, wie anderswo“ (Kriſis S. 31). Wenn derſelbe nichtsdeſtoweniger aber Jedem in kirchlichen Fragen die Competenz abſpricht, dem die Beſtimmung über Erledigung einer ſchwierigen und gewichtigen theologiſchen Streitfrage, inſonderheit, wenn ſie einen akademiſchen Lehrer betrifft, durch Berufung einer Synode unverſtändlich, befremdend und ſtörend ſei (Kriſis S. 32), ſo erkennt man daraus nur, wie er perſönliche Anſichten über die wünſchenswerthe Entwickelung beſtimmter Inſtitutionen, ſobald er für dieſelben vereinzelte geſchichtliche Anknüpfungspunkte anzuführen vermag, mit dem objectiven Rechtsbeſtande in der Gegenwart verwechſelt.

Um aber zu erkennen, wodurch die dem Conſiſtorium überwieſene Competenz in doctrinalibus der Profeſſoren der Theologie demſelben wiederum entzogen wurde, muß daran erinnert werden, daß mit dem Auftreten des Princips des Territorialismus die kirchlichen Inſtitutionen weſentlich alterirt oder doch umgedeutet und beſchränkt wurden. Der Territorialismus verfolgte allmälig immer conſequenter den Grundgedanken, daß die Kirchengewalt dem Landesherrn als ſolchem zuſtehe, und daß er ſie in gleicher Weiſe, wie die Staatsgewalt, üben könne. Die Folge war, daß, da dieſer Richtung der Begriff der Kirche und ſomit auch der Begriff der Glaubens- und der Lehrgemeinſchaft abhanden gekommen war, dem Lehrſtande möglichſt jede Mitwirkung bei der Kirchengewalt verkümmert oder wenigſtens auf ein Minimum beſchränkt ward. Hatte ſich nun ſeit der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts die polizeiliche und criminale Competenz des Conſiſtoriums über delicta ecclesiastica und mixta durch uſuelle Erwerbung ausgebildet, welcher ich jedoch vom kirchlichen Stand-

punkte aus keineswegs das Wort reden will, und hätte das Consistorium dieselbe in Concurrenz mit den Landesgerichten geübt, so lag es im Princip des Territorialismus, jene möglichst zu beseitigen, zugleich aber auch die anderweitigen rein kirchlichen Befugnisse des Consistoriums zu beeinträchtigen. Daraus erklären sich die Beschränkungen der Competenz des Consistoriums, welche durch die Verordnungen vom 30. November 1756, vom 20. Junius 1776, vom 8. Januar 1777 und vom 15. April 1773 eintraten. Die Genesis dieser Verordnungen, welche sich aus den speciellen Zeitverhältnissen würde nachweisen lassen, ist hier nicht weiter zu verfolgen; genug, daß sie ihre Wurzel im Princip des Territorialismus haben. Der Prof. Baumgarten ist nun der Meinung, daß die Beschränkung der Competenz des Consistoriums durch die genannten Verordnungen sich nicht auf die Subjecte, sondern lediglich auf die Objecte beziehe (Krisis S. 156), ist aber darin völlig im Irrthum, insofern jene Verordnungen die Competenz des Consistoriums im Wesentlichen auf die Doctrinalia, Ceremonialia et Disciplinalia der Geistlichen und sonstigen Kirchendiener beschränkt haben, zu welchen die bei der Landesuniversität angestellten Lehrer der Theologie nach der ganzen Auffassung des Territorialsystems nicht gehören.

Die damals eingetretene Beschränkung der Consistorialcompetenz bezieht sich also auch auf die Subjecte, da jene Gesetzgebung rücksichtlich der Laien dem Consistorium alle und jede Jurisdiction entzog. Die Intentionen des Gesetzgebers sind aus der Geschichte genugsam bekannt, aber abgesehen von ihnen hat auch der Wortlaut der Verordnungen dem Consistorium die Competenz wirklich genommen. Dies wird auch dadurch bestätigt, daß, nachdem durch die späteren Verordnungen die Jurisdiction des Consistoriums in Bezug auf Leben und Lehre der Geistlichkeit wiederhergestellt war, die Jurisdiction über Laien nach wie vor fraglich blieb. Indem nun die Verordnung vom 8. Januar 1777 als Declaratoria sich darüber ausspricht, wird

dem Consistorium für alle Disciplinarsachen wider Nichtgeistliche die stricte Rüge als allein zu seiner Competenz stehend zugewiesen. Ohne daß es hier einer Erörterung bedarf, was unter stricter Rüge zu verstehen ist, ist darauf aufmerksam zu machen, daß solche Rügen zu dem Ende an die Regierung eingesandt werden sollen, damit die Sache zur weiteren Cognoscirung an die Landesgerichte gehe. Denn wenn auch das Consistorium nach dem Wortlaut jener Verordnung die Instruction der Sache und die demnächstige Denunciation haben soll, so ist doch ausdrücklich die Cognoscirung ausgeschlossen, so daß auch hierin implicite die Aufhebung der Jurisdiction des Consistoriums über Laien ausgesprochen oder vielmehr bestätigt ist. Interpretirt man diese Verordnungen stricte, so haben dieselben, zumal da die Bestimmungen von Artikel III und IV der Reversalen von 1621 überhaupt nicht mehr in diesen späteren Verordnungen erwähnt werden, die Zuständigkeit des Consistoriums für die Lehrprocesse der Professoren der Theologie aufgehoben, da diese Laien sind und innerhalb des neueren Staatslebens als Staatsdiener staatsrechtlich und privatrechtlich angesehen werden, obwohl sie durch ihren Beruf wesentlich der Kirche dienen. Diese ihre Qualität aber als Staatsdiener gründet sich rechtlich, was hier allein in Frage stehen kann, darauf, daß alle ihre Dienstfunctionen sich auf ihr von der Landesherrschaft vollzogenes Bestallungspatent gründen, gleichwie alle ihre privatrechtlichen Ansprüche aus demselben originiren. Daraus folgte aber die Incompetenz des Consistoriums für die Lehrprocesse der Professoren der Theologie. Das Ministerium muß ebenfalls diese Auffassung des Consistoriums für rechtlich begründet erachtet haben, da dasselbe diese Competenz durch den bei dem Landtage 1856 eingebrachten Gesetzesentwurf wieder herzustellen beabsichtigte. Derselbe ward jedoch auf dem Landtage 1856, wie bereits von mir bemerkt worden ist, aus Mangel an Zeit überhaupt nicht erledigt, und erhielt auf dem Landtage 1857 nicht die Zustimmung der Stände.

Aus der vorstehenden Entwickelung wird sich zur Genüge ergeben haben, warum das Consistorium nach rechtlicher Lage seiner Competenz zu einem Disciplinarverfahren gegen den Prof. Baumgarten nicht herangezogen werden konnte, noch durfte. Wenn dasselbe nun zum Erachten darüber aufgefordert ward, ob und in wieweit die von dem Prof. Baumgarten vorgetragenen Lehren ohne einige Neuerung mit dem Inhalte der symbolischen Bücher unserer Landeskirche und der mecklenburgischen Kirchenordnung übereinstimmten oder nicht, so ward damit auch die Thätigkeit des Consistoriums auf die erachtliche, in bestimmten Grenzen durch das betreffende Ministerial-Rescript ihm vorgezeichnete beschränkt. Weder konnte von der Einleitung eines processualischen Verfahrens, um dem Prof. Baumgarten rechtliches Verhör zu gewähren, noch von der Abgabe eines richterlichen Erkenntnisses die Rede sein. Dennoch ist man nicht müde geworden, dem Consistorium den Vorwurf zu machen, daß jenes demselben nicht gewährt worden ist, gleichwie an das Erachten Forderungen gestellt werden, die nur an ein richterliches Erkenntniß zu stellen sind. Der Dr. Daniel Schenkel, die Amtsentlassung des Prof. Dr. Baumgarten in Rostock. Darmstadt 1858, läßt sich S. 20 also vernehmen: „Man muß sich in der That beinahe schämen, ein deutscher Protestant zu sein, wenn man erwägt, daß im Jahre 1858 ein deutsches lutherisches Consistorium einen Mann als der Häresie überwiesen zur Amtsentsetzung denuncirt hat, den es nicht einmal zum Worte hatte kommen lassen, geschweige daß es einen Versuch gemacht hätte, ihn eines Besseren zu belehren. Das ist weder römisch, noch lutherisch, weder papistisch, noch protestantisch, das ist specifisch mecklenburgisch.“ Solche Auslassungen, welche in der gehässigsten Weise blindlings urtheilen, ohne um die Rechtsfrage sich auch nur zu bekümmern, richten sich selbst. Aber auch der Prof. Baumgarten fragt, ob das Consistorium beweisen könne, daß voraufgehende Verhandlungen mit ihm stattgefunden hätten, und daß dieselben durch seine Verhärtung und Verstockung fruchtlos

gewesen seien (Kalfis S. 59) — es ist aber nie und nirgends behauptet worden, weder vom Consistorium, noch von einzelnen Mitgliedern desselben, daß amtliche Verhandlungen mit ihm stattgefunden haben — und an einem anderen Orte wird von ihm darauf hingewiesen, daß das Consistorium nicht eher zur Beurtheilung der Lehre des Pastor Bartholdi geschritten sei, als bis es zu zwei verschiedenen Malen mündlich mit ihm verhandelt habe (Krisis S. 38). Es liegt in dem Letztern eine ganz unzulässige Confundirung zweier verschiedener Fälle, da dem Consistorium über den Pastor Bartholdi die Jurisdiction zustand, und es somit berechtigt war zum processualischen Verfahren, also auch zur Einleitung eines Verhörs, welches Alles auf den Prof. Baumgarten keine Anwendung litt. Da also dem Consistorium weder richterliche Competenz, noch die Einleitung eines Disciplinarverfahrens in Bezug auf den Prof. Baumgarten zustand, so konnte auch von der Einleitung eines rechtlichen Verhörs, sowie überhaupt von amtlichen Verhandlungen mit ihm nicht die Rede sein. Welche Klagen und Anklagen würde der Betheiligte wohl erhoben haben, wenn sich das Consistorium würde haben einfallen lassen, ohne richterliche Competenz zu einem solchen Schritte zu haben, ihn vor sein Forum zu laden!

Zur Beurtheilung des Consistorialerachtens darf aber Folgendes nicht außer Acht gelassen werden. In dem Allerhöchsten Rescripte, welches die Entlassung des Prof. Baumgarten verfügte, sind die Gründe dieser Entlassung unter Bezugnahme auf das Consistorialerachten in motivirter Weise ausgesprochen. Es folgt aber daraus keineswegs, daß das Consistorialerachten als ein solches anzusehen sei, welches die richterlichen Entscheidungsgründe zu einem Decrete darlege. Es ist dies eine durchaus unrichtige Auffassung, welche nothwendiger Weise die Stellung des Erachtens verschoben hat, und da sie weit verbreitet ist, eine Reihe schiefer und verkehrter Urtheile hervorrufen mußte. Damit soll jedoch nicht geleugnet werden, daß die Gründe zu jener Entlassung materialiter in dem Erachten enthalten sein

mögen, aber daraus folgt durchaus nicht, daß alle theologischen Ausführungen, welche das Erachten giebt, als die formulirten Entscheidungsgründe für die Entlassung des Prof. Baumgarten anzusehen seien. So wenig das Erachten die Aufgabe hatte, jene Entscheidungsgründe zu präcisiren, so ungehörig ist es auch, alle Einzelheiten der behaupteten Lehrabweichungen und der in Bezug auf diese gegebenen theologischen Beweisführungen als Motive der Entlassung anzunehmen und hinzustellen. Das Großherzogliche Rescript erwähnt, daß die Entlassung des Prof. Baumgarten nach Vernehmung des Oberkirchenraths, welcher also nach dem Consistorium als consultirte Behörde in die betreffende Verhandlung eingetreten ist, und auf Beschließung des Staatsministeriums erfolgt sei. Ohne Zweifel werden von diesen höchsten Behörden in den der Amtsentlassung des Prof. Baumgarten voraufgegangenen Verhandlungen diejenigen Gründe näher erörtert und präcisirt worden sein, welche ihnen die eigentlichen bestimmenden waren und ihre Entscheidung herbeiführten, wenngleich sie dieselben, worauf das Entlassungsrescript schließen läßt, aus dem im Erachten vorliegenden Material mögen entnommen haben. Das Erachten aber hatte weder die Aufgabe, die Gründe darzulegen, welche vorzugsweise eine solche Maaßregel begründen konnten, noch lag es in der Competenz des Consistoriums, diejenigen Consequenzen zu ziehen, welche sich aus der Nichtübereinstimmung der Baumgartenschen Doctrinen mit dem Inhalte der symbolischen Bücher vom Standpunkte der kirchlichen Disciplin ergeben mußten. Dasselbe gilt in Bezug auf seine politischen Doctrinen, die wenigstens, wie das Entlassungs-Rescript hervorhebt, als ein hinzukommendes Moment zu den kirchlichen, bei dieser Amtsentlassung allerdings durchaus vorwiegenden, Motiven anzusehen sind.

Ist es demnach klar, daß das Consistorialerachten, das sich auf Grund des Lehrkanons unserer Kirche mit der Erörterung und Würdigung der Doctrinen des Prof. Baumgarten zu beschäftigen hatte, nicht einen richterlichen, sondern einen wissen-

schaftlichen und sachverständigen Charakter an sich trägt und tragen mußte, so erklärt es sich daraus zur Genüge, wenn das Erachten einzelne Ausführungen enthält, für welche zunächst nur subjective Geltung von Seiten der Mitglieder des Consistoriums in Anspruch genommen werden konnte. Da nämlich, wo es sich um die wissenschaftliche Auseinanderlegung, Erörterung und Widerlegung bestimmter Doctrinen handelt, wird die Darstellung stets hie und da nothwendig eine theilweise subjective Färbung tragen, was jedoch das objective Urtheil, das seinen festen Stützpunkt in dem Lehrsubstrat der Symbole hat, keineswegs ausschließt. Es darf auch nicht außer Augen gelassen werden, daß die bedenklichen Lehren des Prof. Baumgarten nicht etwa bloß zufällige, das Maaß überströmende Ergüsse eines Mannes sind, der sich in gewagten Behauptungen gefällt, und mehr zu sprechen liebt, als er verantworten kann, sondern daß dieselben zusammenhängend in einer Grundrichtung des Prof. Baumgarten ihre Wurzel haben. Sollte diese Grundrichtung hervorgehoben und in das rechte Licht gestellt werden, um das principiell Bedenkliche seiner Doctrinen zu zeigen, so konnte es gar nicht umgangen werden, auch auf die Persönlichkeit des Prof. Baumgarten einige Male Bezug zu nehmen, soweit dieselbe zu seiner Richtung im Verhältniß steht, um die bewegenden Triebfedern derselben und das Ziel, das sie anstrebt, aufweisen zu können.

Dies ist indessen nur andeutungsweise geschehen, um eine Thatsache zu erklären, auf welche das Erachten nothwendig Bezug nehmen mußte, nämlich auf den von dem Prof. Baumgarten in Anspruch genommenen besonderen Beruf in der Kirche. Derselbe äußert, sein Hochmuth werde folgendermaßen beschrieben: „eine maaßlose Ueberhebung und Ueberschätzung seiner selbst, die sich in einer Alles überbietenden, beispiellos sich wiederholenden Anpreisung des eignen Ich an den Tag legt.“ (Krisis S. 72.) Der Prof. Baumgarten aber hat jene Aeußerung außer ihrem Zusammenhang und ohne Beziehung auf die voraufgehende Entwickelung mitgetheilt, in welcher ausgeführt wird (Er-

achten S. 74), daß derſelbe den objectiven Beſtand der kirchlichen und ſtaatlichen Inſtitutionen nur wider Willen gelten laſſe, und ſie der völligen Zerſetzung und Umgeſtaltung nach Maaßgabe ſeiner Theoſopheme unterwerfen möchte. Daran ſchließt ſich die Bemerkung des Erachtens: wie weit hierzu eine maaßloſe Ueberhebung und Ueberſchätzung ſeiner ſelbſt, die ſich in einer Alles überbietenden, beiſpiellos ſich wiederholenden Anpreiſung des eignen Ich an den Tag legt, als perſönlicher Factor mitwirken mag, iſt nicht unſere Aufgabe zu unterſuchen und würden wir uns ſelbſt dieſer Andeutung für überhoben erachten, wenn nicht aus derſelben die Thatſache ihre Erklärung erhielte, daß Dr. Baumgarten für die Verwirklichung einer im Obigen angedeuteten reformatoriſchen Thätigkeit beſonderen Beruf von Oben erhalten zu haben wähnt. (Erachten S. 75.) Indem der Prof. Baumgarten dieſen Satz völlig fortläßt, wird der Vorderſatz in eine ſchiefe Stellung gebracht, während es ſich in dem Erachten in dieſer Stelle doch nur darum handelt, die erwähnte Thatſache, auf welche weiter unten noch eingegangen wird, pſychologiſch zu erklären. Es war dies um ſo nothwendiger, wenn ſein unruhiges, maaßloſes und zuverſichtliches negatives Gebaren verdeutlicht werden ſollte. Soll es aber geradezu eine factiſche Unrichtigkeit ſein, wie der Prof. Baumgarten behauptet (Kriſis S. 73), daß es im Erachten heißt: „Beſpricht Dr. Baumgarten unleugbar vorhandene und auch anerkannte Schäden und beklagenswerthe Zuſtände, ſo iſt es immer, als ob er erſt dieſe Entdeckung macht, und er ſomit den reformatoriſchen Beruf habe, ſie aufzudecken, ohne auch nur mit einem Worte ſich auf das einzulaſſen, was längſt ſchon darüber geſagt und verhandelt worden iſt" (Erachten S. 198), ſo will der Prof. Baumgarten das daraus erweiſen, daß er in dem zweiten Stück der „Proteſtantiſchen Warnung" einen ganzen catalogus testium veritatis aufgeſtellt habe, welche Alle dieſelbe Klage geführt, zu welcher er ſich gedrungen finde. Dieſe

Entgegnung trifft aber gar nicht den Punkt, worauf es ankommt. Daß er jenen catalogus testium veritatis aufgeführt, iſt nicht in Abrede genommen, es wird auch gar nicht bezweifelt, daß er ſich demſelben wird haben anſchließen wollen, aber doch bleibt es dabei, daß er die Schäden der Gegenwart beſpricht, als ob er ſie allein kenne und anerkenne, was auch Delitzſch, die Sache des Prof. Dr. Baumgarten S. 14 mit der Bemerkung bezeugt, „daß der Verf. der Nachtgeſichte Gebrechen auf Gebrechen aufdecke, als ob er zuerſt ihnen auf den Grund geſehen," und daß er die Schuld von dem Allen der Kirche und ihren Ordnungen, wie das Gutachten ihm nachgewieſen hat, ſelbſt aufbürdet, und daß er, indem er alle kirchlichen Beſtrebungen zum Stichblatt ſeines verwerfenden Tadels macht, das Alles thut, ohne ſich auch nur mit einem Worte auf das einzulaſſen, was darüber längſt verhandelt iſt und auf dasjenige, was eben zur Abhülfe vorhandener beklagenswerther Zuſtände bereits verſucht ſein möchte.

Der Prof. Baumgarten iſt aber auch nicht, um ſeinem Charakter einen Makel zuzufügen, wie er behauptet (Kriſis S. 72. 73), ohne Weiteres mit Münzer zuſammengeworfen, ſondern — und das iſt ein weſentlicher Unterſchied — es iſt im Gutachten allein darauf hingewieſen, daß ſeine in ſich nichtige, Alles mit Auflöſung bedrohende Anſicht „von den geiſtdurchwirkten Perſönlichkeiten", „denen man das Cenſoramt über den ganzen Beſtand der Gegenwart ruhig und getroſt übergeben könne", ſchon durch die Kirchen- und Dogmengeſchichte gerichtet werde, welche zeige, wohin es mit Denen meiſtens gekommen ſei auf dem praktiſchen Gebiete, welche zwiſchen Geiſt und Buchſtaben ſcharfe Richter ſein wollten, und auf dieſer abſchüſſigen Bahn, wie Münzer, weiter fortgeriſſen wurden (Gutachten S. 194 f.). Es iſt alſo eine grundloſe Behauptung, daß auf ſeinen Charakter ein Makel geworfen ſei, wohl aber ſind die Gefahren ſeiner Lehre von den geiſtdurchwirkten Perſönlichkeiten ernſt und rückhaltlos aufgedeckt und auf die Conſequenzen hingewieſen, die in

jener Unterscheidung zwischen dem Geist und dem Buchstaben liegen, und in welche jähe, abschüssige Bahn sie treiben könne. Daraus folgt aber schon, daß keineswegs auf solcher Basis, wo er mit Münzer in eine Kategorie geworfen werde, das Erachten die Stelle seiner Protestantischen Warnung und Lehre II, 136, welche von den „Aergernissen Schleiermachers" handelt, beurtheilt hat. Es gehört nur zu den vielen Kunstgriffen des Prof. Baumgarten, als ob das Erachten auf jener Basis Beschuldigungen gegen ihn erhoben hätte, welche seinen Charakter anschwärzten, und ihn selbst in den Verdacht der Zuchtlosigkeit brächten. Das Erachten sagt, daß der Prof. Baumgarten sich zum Apologeten von Dingen aufwerfe, die Schleiermacher in seinem späteren Leben anders angesehen habe, als es hier geschehen, und daß derselbe in seiner Unterschätzung göttlicher Ordnungen bereits dahin gelangt sei, daß er es wage, zu präconisiren, daß eine Ehe, weil sie subjectiv aufgelöst und zerrissen ist, auch nicht mehr soll als objectiv bestehend angesehen und behandelt werden dürfen (Erachten S. 212). Das verhältnißmäßig nur Wenigen bekannte und deshalb hier kurz zu erwähnende Factum, dessen Beurtheilung zwischen dem Prof. Baumgarten und dem Erachten zur Frage steht, ist dieses, daß Schleiermacher zu Eleonore, der Gattin des Predigers G. in Berlin, eine von ihr erwiederte und mehrere Jahre unterhaltene Neigung gefaßt hatte, und unter diesen Umständen eine Scheidung derselben für erlaubt erachtete, welche mit Bewilligung beider Gatten gerichtlich eingeleitet war und in unmittelbar naher Aussicht stand, als Eleonore nach Stunden fürchterlicher Unruhe, durch ihr Gewissen getrieben, das Verhältniß abbrach. Vgl. Fr. Schleiermachers Briefwechsel mit J. Ch. Gaß S. XXXIII und S. 38.

Der Prof. Baumgarten nennt dies einen Fehlgriff, als Schleiermacher sich die Kraft und Festigkeit zutraute, eine äußerlich bestehende, aber durch innern Widerspruch zerrissene Ehe als eine in Wahrheit nicht bestehende ansehen und behandeln zu

dürfen, und bemerkt dann weiter, „daß er überzeugt sei und es aussprechen müsse, daß in diesen Aergernissen Schleiermachers mehr kirchenbildende Keuschheit, Reinheit, Wahrheit und Kraft enthalten sei, als in manchem Eifer unserer Kirchlichen gegen unbiblische Ehescheidungen.“ Ist das Erachten nun nicht im vollsten Recht, wenn es dem Prof. Baumgarten für ein solches zerfahrenes, durchaus anstößiges Urtheil, das überdies mit solcher Prätension auftritt, in Anspruch nimmt, und es dahin gestellt sein lassend, was sich der Prof. Baumgarten unter der „kirchenbildenden Keuschheit,“ die in diesen Aergernissen liegen soll, gedacht haben mag, seinen grenzenlosen Subjectivismus und Spiritualismus an diesem so bedenklichen Beispiele aufzeigt, und ihm, da er nur auf die Innerlichkeit Gewicht zu legen vermag, vorwirft, daß er die Objectivität des Ehebandes der inneren Stellung der Gatten zu einander unterordne? (Erachten S. 212.) Sagt doch auch Delitzsch S. 34: „Es war doch räthlicher, die Blöße Noä zugedeckt zu lassen, als sie mit so zweideutigem Lobe kirchenbildender Keuschheit rücksichtslos aufzudecken.“ Um jedes Mißverständniß abzuwehren, sagt das Erachten ausdrücklich: wir sagen nicht, daß derselbe hier dem Ehebruche das Wort redet. Was thut der Prof. Baumgarten? Er benutzt diese Aeußerung, die unmöglich mißverstanden werden kann, da im Uebrigen das Erachen nur auf das höchst Bedenkliche solcher Ansicht, in welchet das Princip des Subjectivismus culminirt, hinweis't, um daran die Folgerung zu knüpfen: also müsse er doch wohl schon nahe bis zu diesem Punkte frivolster Schamlosigkeit und Frechheit vorgegangen sein (Kriſts 74). Mit Nichts, mit gar Nichts wird im Uebrigen sein principiell durch und durch verkehrtes Urtheil — und um dieses handelt es sich allein — von ihm gerechtfertigt, als durch die hier irrelevante Notiz, daß er als Pastor mehr als einmal Amt und Brod in die Schanze geschlagen habe, um nicht schriftwidrig ein Brautpaar einzusegnen. Aber nicht genug, daß er hier absichtlich dem Erachten etwas unterschiebt, was für einen Jeden, der es nur

nachlieſt, nicht entfernt in demſelben liegen wird, er ſchließt daran die Behauptung, daß das Erachten auf ſolcher Bahn der Anſchwärzung ſeines Charakters ihn mit Denen zuſammenwerfe, welche Luther den Hunden und Säuen verglichen habe. (Kriſis S. 74.) Zu dieſem Zwecke zieht er ein lateiniſches, dem großen Katechismus entnommenes Citat aus einer ganz andern Stelle des Erachtens heran, das nicht entfernt hiermit in Verbindung ſteht, und in Bezug auf die Verflüchtigung und Verwerfung aller kirchlichen Ordnungen gegen eine aus dem Fleiſche geborene Freiheit gerichtet iſt. (Erachten 179.) Es kann dies Verfahren getroſt dem Urtheile aller Unbefangenen überlaſſen bleiben. Man ſieht, daß es dem Prof. Baumgarten um eine draſtiſche Wirkung zu thun war. Daher auch ſeine Aufforderung, ihm eine einzige Unordnung, Geſetzwidrigkeit und Zuchtloſigkeit aus ſeinem privaten oder öffentlichen Leben namhaft zu machen. Das Erachten hat an dies Alles nicht gedacht, auch nicht zu ſolcher Interpretation die geringſte Veranlaſſung gegeben, und wenn der Prof. Baumgarten in Bezug hierauf von ſchnöder Verleumdung ſpricht, ſo liefert dies wiederum den traurigſten Beweis, daß derſelbe bei jeder Gelegenheit zu perſönlicher Verdächtigung greift, ſtatt auch nur den Verſuch zu machen, ſeine verkehrten, keck in die Welt hinausgeſchriebenen Behauptungen, die nothwendig ein Aergerniß geben müſſen, nur einigermaßen ſachlich zu vertheidigen.

Aus dem Geſagten wird ſich zur Genüge ergeben, wie wenig begründet die von ihm erhobene Anſchuldigung iſt, daß das Erachten ſolchen Makel auf ſeinen Charakter wirft. Es liegt mir aber überhaupt daran, mich nach jeder Seite über die von mir in dem Erachten eingenommene Stellung auszuſprechen, da der Prof. Baumgarten meine in der Augsburger Allgemeinen Zeitung abgegebene Erklärung, daß, als mein Amt mir die unabweisbare Betheiligung an dem Conſiſtorialerachten auferlegt habe, ich nur eine mir ſelbſt ſchwere Pflichterfüllung geübt, der ich mich nicht entziehen konnte, in Abrede genommen, und ſolches aus der Haltung und dem Ton des Erachtens zu erweiſen ge-

ſucht hat. Aber man wird mir glauben, weil die innere Wahrheit meiner voraufgegangenen Darſtellung dafür ſprechen wird, wenn ich ſage, daß es mir ein mehr als drückendes und ſchmerzliches Gefühl war, amtlich genöthigt zu ſein, das Fundamentale der Lehrabweichungen eines Collegen darlegen und das Verderbliche der damit verknüpften Tendenzen aufdecken zu müſſen. Wie gerne hätte ich mich dieſer unabweislichen Pflichterfüllung, die mein Amt erforderte, überhoben geſehen, und wie ſehr habe ich es beklagt, daß es durch ſeine Ausſchreitungen bis dahin kommen mußte, ohne daß es doch irgend in meiner Macht lag, das Alles rückgängig zu machen. Und ſollte man dieſem meinem Zeugniſſe nicht Glauben ſchenken wollen, ſo wird man mich doch ſicher nicht für ſo blind und kurzſichtig halten, daß ich nicht das vielfache Schwere, das in dieſer Angelegenheit auf mich fallen würde, vorausgeſehen hätte. Klar und beſtimmt mußte ich dies ohne Zweifel vorausſehen, und kann verſichern, daß ich mich keiner Täuſchung irgend welcher Art darüber hingegeben habe. Aber daß dieſe Pflicht mir von meinem Landesherrn und Oberbiſchof und dem vorgeſetzten Miniſterium auferlegt wurde, mußte Bedenken ſolcher Art völlig zurücktreten laſſen. So gewiß mir nun dieſe Pflichterfüllung eine ſo ſchwere geweſen iſt, wie mir keine im Leben auferlegt worden, ſo leugne ich aber nichtsdeſtoweniger keinen Augenblick, daß ich durchdrungen geweſen bin und noch bin von der inneren Verkehrtheit und Verderblichkeit der Principien des Prof. Baumgarten, um die es ſich hier handelte. Gegen dieſe, nicht gegen ſeine Perſon habe ich gekämpft, und weiß ich mich frei von jeder perſönlichen Animoſität. Wo ich im Erachten hie und da eine ſtärkere Sprache geführt habe, habe ich ſie der Sache wegen führen müſſen. Aber das will ich hier offen ausſprechen, daß ich geſchrieben, auch voll Schmerz, daß es mir nicht gelungen war durch alle meine früheren Bemühungen, dieſe verhängnißvolle Kataſtrophe abzuwenden, und ich den Grund dieſes Mißlingens gleicher Weiſe in Prof. Baumgartens unerhörtem Hochmuth, wie in ſeinem Starrſinne ge-

ſehen habe und ſehen mußte. Wer meiner vorſtehenden Darſtellung gefolgt iſt, wird Solches erklärlich und begreiflich finden.

Wenn nun Prof. Baumgarten ſagt, daß in dem Erachten kein Erbarmen, keine Schonung, keine Milde, Nichts, als der unerbittliche Richterſpruch von Anfang bis zu Ende ſei, ſo iſt zu entgegnen, daß es ſich um dies Alles durchaus nicht handelte, ſondern nach der dem Erachten amtlich zugewieſenen Stellung allein um eine beſtimmte, klar und entſchieden ausgeſprochene Würdigung der von demſelben ausgeſprochenen Lehren und Tendenzen. Es findet nun aber auch der Prof. Baumgarten in ſeinem Intereſſe, die Bartholdiſche Angelegenheit vergleichend heranzuziehen und jetzt zuzugeben, daß der Paſtor Bartholdi unleugbar Anſtoß und Aergerniß gegeben habe, um hieran die Betrachtung zu knüpfen, daß, obwohl es das Conſiſtorium nicht an Strenge gegen ihn habe fehlen laſſen, es doch bereit geweſen ſei, in Betracht kommende Milderungsgründe ihm anzurechnen, während an ihm Nichts, auch gar Nichts anzuerkennen geweſen, und keinerlei Milderungsgründe ihm zu Gute gekommen ſeien. (Kriſis S. 70.) Es iſt dies aber nichts Anderes, als eine gründliche Verkehrung des Sachverhältniſſes. Hätte es ſich um die Abgabe eines Erkenntniſſes gehandelt, ſo würde in Bezug auf den Prof. Baumgarten Alles nicht minder gewiſſenhaft zur Sprache gebracht und dargelegt worden ſein, was als Milderungsgrund für ihn in Betracht kommen mußte, als dies bei dem Paſtor Bartholdi nach dem nunmehrigen Zeugniſſe des Prof. Baumgarten geſchehen iſt. Aber das Conſiſtorium würde ſeine Stellung, die ihm in Bezug auf das Erachten zugewieſen war, gänzlich verkannt haben, wenn es ſolche Erwägungen würde angeſtellt haben, die weder in ſeinen Befugniſſen, noch in der ihm geſtellten Aufgabe lagen.

Aber das Conſiſtorium ſoll auch den Prof. Baumgarten wegen ſeines mangelhaften Styls in die Schule genommen und auch Tadel gegen ſeine Sprachform erhoben haben, was derſelbe durch einige Einzelnheiten zu erörtern ſucht. (Kriſis S. 71.)

Wäre er mit dieſer Anſchuldigung im Rechte, ſo wäre dies ein ungehöriges und überdies kleinliches Verfahren, und dieſen Schein ſucht der Prof. Baumgarten hervorzubringen. Wenn im Erachten ſeine Darſtellungsweiſe als eine verſchwimmende, unpräciſe, an Mangel begrifflicher Entwickelung leidende bezeichnet wird, ſo iſt das nicht ſowohl eine Kritik ſeines Styls und ſeiner Sprachform, als vielmehr ein Urtheil, zu welchem man nothwendig geführt wurde, wenn man in die Lage verſetzt war, aus ſeiner in breiten Ergüſſen ſich bewegenden Darſtellung beſtimmte Begriffe und Folgerungen herzuleiten. Der ſachlichen Rechtfertigung bedarf dieſes Urtheil nicht, da Jeder, der die hier in Rede ſtehenden Schriften des Prof. Baumgarten, insbeſondere ſeine Nachtgeſichte Sacharja's, kennt, wird zuſtimmen müſſen. Aber der Prof. Baumgarten beſchwert ſich auch, daß das Conſiſtorium über ſeine Wiſſenſchaft ſein Urtheil abgegeben hat. (Kriſis S. 70.) Man begreift dies kaum, da ja gerade ſein angebliches Syſtem zur Frage ſtand, deſſen Beurtheilung dem Conſiſtorium amtlich auferlegt war. Daß nun das Erachten ſich daſſelbe darauf angeſehen hat, aus welchen Elementen es beſtehe, ſoll ihm doch wohl nicht zum Vorwurfe gereichen. Es bedurfte in der That auch keines beſondern Vorſatzes, die Doctrinen des Prof. Baumgarten einer eingehenden Analyſis zu unterwerfen, da die Geneſis derſelben klar genug vorlag. Sein Verhältniß zu Hofmann iſt ja überdies ein notoriſches, und iſt nicht erſt durch das Erachten zur Sprache gebracht worden. Aber weder in jenem Verhältniß, noch in der Art, wie das Erachten auf daſſelbe hingewieſen hat, konnte und kann für den Prof. Baumgarten eine gehäſſige Kränkung ſeiner literariſchen Ehre liegen. Das Erachten hat dieſelbe nicht beabſichtigt, und wie Jeder, der die betreffenden Stellen vergleicht, zugeben wird, auch in keiner Weiſe wirklich vollzogen. Dies gilt aber auch in Bezug auf ſein Verhältniß zu Schleiermacher. Es war jedoch durchaus nothwendig, dieſes aufzudecken und in den eigentlichen Hauptpunkten an ſeiner Auffaſſung der Kirchenlehre nach-

zuweiſen, damit der eigentliche Ausgangspunkt und der innere Zuſammenhang ſeiner Doctrinen mit dem Schleiermacherſchen Subjectivismus klar hervortrete. Bis jetzt hat aber weder der Prof. Baumgarten ſelbſt, noch irgend Einer, der für ihn eingetreten iſt, den Gegenbeweis angetreten, geſchweige denn geführt, daß die im Erachten als ſolche hervorgehobenen und dargelegten Gedankenreihen des Dr. Baumgarten nicht auf Schleiermacher zurückzuführen ſeien. Dieſer Gegenbeweis wird ruhig abgewartet werden können. Sollte durch den Nachweis ſeines Abhängigkeitsverhältniſſes von Hofmann und von Schleiermacher ihm Originalität und Selbſtſtändigkeit abgeſprochen ſein, ſo liegt darin bei Weitem noch nicht irgend welche Kränkung und Beleidigung ſeiner, ſondern nur ein durch thatſächliche Nachweiſungen belegtes Urtheil über ſeine theologiſche Stellung. Daſſelbe gilt von der Erörterung ſeiner ſingulären Meinung hinſichtlich der textloſen Predigt, welche auf Harms zurückgeführt wurde. Gefällt ſich aber der Prof. Baumgarten darin, ſich als einen Solchen zu ſchildern, der als ein literariſcher Schwindler, Abenteurer und Charlatan (Kriſis S. 72) hingeſtellt werde, um auf das Erachten ein gehäſſiges Licht zu werfen, ſo hat wenigſtens nicht das Erachten zu dieſer Schilderung ſeiner Veranlaſſung gegeben, wie er behauptet. Rohe Beſchimpfungen ſeiner literariſchen Ehre liegen in den von ihm angeführten Stellen nicht vor, und wenn in denſelben ausgeſprochen iſt, daß ſeine angebliche Geſchichtsentwickelung nirgends auf ſpecieller und exacter Forſchung und Unterſuchung ruht, ſo mag er dies Urtheil beſtreiten, aber eine Beſchimpfung ſeiner iſt es nicht, ſo wenig als wenn Delitzſch im Commentar zum Hebräerbrief S. 539 in Bezug auf des Prof. Baumgarten Apoſtelgeſchichte II, 1, 193 ſagt: „die einzige in dieſem Werke eingehender beſprochene grammatiſche Erſcheinung", oder wenn er in der Schrift: die Sache des Prof. Dr. Baumgarten, S. 11 in Bezug auf die Nachtgeſichte Sacharja's bemerkt, „daß an dieſem Werke der ſolide Unterbau gelehrter und im Schweiß des Angeſichts vollzogener

grammatiſch-hiſtoriſcher Forſchung noch minder ſichtlich als an dem andern hervortrete". Alle einzelnen von dem Prof. Baumgarten hervorgehobenen, den phantaſtiſchen und theoſophiſch-chiliaſtiſchen Charakter mehrerer ſeiner Doctrinen betreffenden Auslaſſungen des Erachtens rechtfertigen ſich ſachlich im Einzelnen durchaus, wie denn auch Delitzſch S. 16 den einerſeits ſpiritualiſtiſchen, andererſeits grell chiliaſtiſchen Charakter der Nachtgeſichte hervorhebt, und kann ich nur bitten, ſie im Zuſammenhange zu vergleichen, wodurch ſie ſich ſchon ſelbſt zurechtſtellen werden, behalte mir aber vor, die Wahrheit und das völlige Begründetſein der hauptſächlichſten dieſer Aeußerungen noch nachzuweiſen.

Jedoch ſagt das Erachten, und dies iſt freilich das Stärkſte, was in demſelben ausgeſprochen iſt, daß der Prof. Baumgarten durch ſein eigenes Beiſpiel beweiſe, daß es überhaupt keine Schranken und keine Schutzwehr gegen die maaßloſeſten Extravaganzen und Ordnungswidrigkeiten gebe, wenn eidlich angelobte Verpflichtungen ſo ungeſcheut und ſo gefliſſentlich gebrochen werden können. (Erachten S. 185.) Der Prof. Baumgarten giebt nun ſeinerſeits zu verſtehen, daß ihm die Worte der Erwiderung hier ausgehen, und indem er die Stelle Prot. Warnung II. S. 156 u. 157 mittheilt, meint er, der Leſer werde nach dieſer Operation eine Pauſe bedürfen, denn vor ihm thue ſich ein Abgrund auf, der Schauder errege. (Kriſis 74 u. 75.) Zunächſt muß ich darauf hinweiſen, daß jene Aeußerung des Erachtens zwar allerdings anknüpft an jene Stelle, ſoweit ſie im Erachten mitgetheilt iſt, im Uebrigen aber ein allgemeines Urtheil ausſpricht, das keineswegs allein auf dieſe Stelle ſich gründet. Durch alle Ausführungen des Prof. Baumgarten geht eine unausgeſetzte Polemik hindurch, bald gegen das „formaliſtiſche und buchſtabenmäßige Bekenntnißweſen", bald gegen das „correcte Bekenntnißthum", womit nichts Anderes gemeint iſt, als die Treue gegen das Bekenntniß. Unter der Firma, daß ein „übertriebenes Gewicht auf den kirchlichen Buchſtaben" gelegt

werde, werden ganz deutlich die Symbole als das größte und mächtigſte Hinderniß wahrer und freier Entwickelung betrachtet. Stimmt das etwa mit der von ihm übernommenen Verpflichtung auf die Symbole? Heißt das etwa nicht, ſie gefliſſentlich brechen, wenn man ihren Beſtand indirect angreift und kein Hehl daraus macht, daß ſie eigentlich antiquirt ſind? Oder iſt dem etwa nicht ſo? Beweiſt dies nicht ſelbſt die Stelle, die mit ſolchem Pathos angeführt wird, daß den Leſern des Erachtens ſich ein Schauder erregender Abgrund aufthun ſoll? In derſelben ſind ihm die Bekenntniſſe nur „Denkmäler unſerer kirchlichen Vergangenheit", die er zwar als ſolche herrlich und unveräußerlich nennt, aber ſie ſind ihm keineswegs Glaubenszeugniſſe, welche das Recht haben, die volle Zuſtimmung zu ihrem Glaubensinhalte zu fordern, ſie ſind ihm nur „ehrwürdige Alterthümer", „die jetzt unſerem Bewußtſein weit näher gebracht ſind". Ich vermag hierin weſentlich nichts Anderes zu finden, als daß er ſie für antiquirt anſieht. Jedenfalls muß es die Achtung vor dem kirchlichen Bekenntniß untergraben, wenn er unausgeſetzt gegen die Verpflichtung auf die Symbole, oder, wie er vorzieht zu ſagen, auf „den kirchlichen Buchſtaben" polemiſirt. Und was kann es verſchlagen, daß er dabei erklärt, daß ihm die amtliche Verpflichtung auf die ſymboliſchen Bücher bis auf die Concordienformel und unſere Kirchenordnung nicht irgend etwas Drückendes ſei, und daß er dieſe Verpflichtung nicht abgeſchafft wünſche, wenn dieſen allgemeinen Verſicherungen die Thatſache ſeiner offenkundigen Lehrabweichungen von dem Glaubensinhalt der ſymboliſchen Bücher und ſeiner unausgeſetzten Polemik gegen dieſelben entgegenſteht? Es fällt mir jedoch nicht ein in Abrede nehmen zu wollen, daß manche Lehrabweichungen des Prof. Baumgarten für ihn unbewußte ſein mögen, daß andere mehr aus ſeinem Hange hervorgegangen ſind, Neues und wo möglich Originelles und Außerordentliches vorzubringen, aber ebenſo gewiß iſt es, daß der Prof. Baumgarten mehrfach nicht minder gefliſſentlich und bewußt das Bekenntniß der Kirche

bestreitet. Und wenn das Erachten davon redet, wie dies Prof. Baumgarten durch sein eigenes Beispiel beweise, daß es überhaupt keine Schranke und keine Schutzwehr gegen die maaßlosesten Extravaganzen und Ordnungswidrigkeiten gebe, so hat das Erachten die Art und Weise vor Augen, in welcher derselbe einzelne kirchliche Lehren bekämpft, so daß er sogar die kirchliche Versöhnungslehre als „Ruhepolster sittlicher Feigheit und Faulheit" bezeichnet hat. Wenn nun das Erachten S. 120 bemerkt, daß man dadurch an die trivialsten und rohsten Ausfälle des vulgären Rationalismus erinnert werde, — es ist dies eines jener sachlichen Urtheile des Erachtens, welche der Prof. Baumgarten ihm zum schweren Vergehen anrechnet, weil es gegen ihn gerichtet ist, während er gegen die Kirchenlehre ohne alles Bedenken in der eben angegebenen Weise sich glaubt aussprechen zu dürfen, — so ist das Consistorium in seiner kirchlichen Stellung mit solcher Aeußerung ebenso sehr im Rechte, als wenn es dem Prof. Baumgarten vorwirft, geflissentlich sich gegen die Lehre der Kirche ausgesprochen und somit die übernommene Verpflichtung gebrochen zu haben. Ich werde jedoch auf diesen Punkt in Bezug auf eine Aeußerung von Hofmanns zurückkommen.

Das Consistorium soll indessen nach der Behauptung des Prof. Baumgarten die Pflicht (Krists S. 76) gehabt haben, seine Aufmerksamkeit auch auf diejenigen Schriften zu richten, welche er in dem von dem Ministerium bezeichneten Zeitraum veröffentlich gehabt, ohne daß das Ministerium dieselben mitbezeichnet, namentlich auf seine beiden biblischen Vorträge im Jahre 1855 und seine Predigten im Jahre 1856, da diese Schriften ein unmittelbares Zeugniß seines inneren Lebens seien. Hatte nun aber das Ministerium von dem Consistorium ein Erachten über bestimmte, ihm zugesandte Schriften und über die in diesen enthaltenen Doctrinen erfordert, so wird man es nur in der Ordnung finden können, daß dasselbe sich einfach an die ihm vom Ministerium gestellte Aufgabe gehalten und nicht willkürlich an-

dere Schriften herangezogen hat, die ihm nicht aufgegeben waren. Vermuthet der Prof. Baumgarten, daß die Nichtberücksichtigung dieser Schriften vielleicht darin ihren Grund habe, weil man in ihnen leicht Erklärungen begegnen würde, welche den Beschuldigungen und Anklagen des Erachtens nicht so ganz günstig gelautet (Krisis S. 77), so ist das eine der mannigfachen Insinuationen des Prof. Baumgarten, die ich auf das Entschiedenste zurückweisen muß. Aber auch der von ihm sachlich geltend gemachte Grund ist nicht zutreffend. Denn es wird Niemand gerade auffallen können, der das Erachten aufmerksam und unbefangen gelesen hat, wenn er in des Prof. Baumgarten Publicationen die einander widersprechendsten Aeußerungen auffinden sollte, daher auch namentlich nicht, wenn er Predigten hie und da von Anschauungen getragen fände, deren Fundament in seinen die Kirche und ihren Glauben discutirenden Schriften, wenn nicht zerstört, so doch wesentlich alterirt und erschüttert wird; auf die letzteren aber kam es ohne Zweifel bei einem Urtheil über einen Lehrer der Theologie wesentlich an. Ueberhaupt muß man das Erachten gar nicht gelesen haben — den Prof. Baumgarten nehme ich hier aus, da seine Stellung zur Frage sich anderweitig genügend erklärt — wenn man, wie es nicht selten geschieht, der Meinung ist, daß derselbe darin wegen eines klaren Unglaubens in Betreff der Grundlagen des Christenthums verurtheilt werde. Es war somit auch von dieser Seite aus gar keine Veranlassung vorhanden, jene Schriften für das abzugebende Erachten mit heranzuziehen, sondern es war der Stellung des Consistoriums allein entsprechend, der Auflage des Ministeriums genau zu folgen, und nicht über das ihm gewordene Mandat hinauszugehen.

Aber der Prof. Baumgarten erhebt sogar den Vorwurf, daß, ungeachtet dies nicht geschehen, das Consistorium in Bezug auf die ihm vom Minsterium zugewiesenen und übersandten Schriften nicht scrupulös gewesen sei; es hat, so heißt es, den zweiten Theil der Protestantischen Warnung und Lehre, der ihm

nicht überſchickt war, an mehreren Stellen des Erachtens benutzt (Kriſis S. 76). Man beachte die Taktik, deren Prof. Baumgarten ſich bedient; dem Wortlaut ſeiner Aeußerung nach hat er Recht, daß der zweite Theil ſeiner Proteſtantiſchen Warnung und Lehre dem Conſiſtorium vom Miniſterium nicht überſchickt worden war, aber er verſchweigt, daß das Miniſterium dem Conſiſtorium ausdrücklich aufgegeben hatte, die zweite Abtheilung der letzteren Schrift zu berückſichtigen (Erachten S. 237). Oder hat der Prof. Baumgarten in unbegreiflicher Nachläſſigkeit dies nicht geleſen? Schwerlich kann dies angenommen werden, da am Schluſſe des Erachtens ausdrücklich ausgeſprochen iſt, daß und warum der zweite Theil der Proteſtantiſchen Warnung in Betracht gezogen ſei. Der ausdrückliche Befehl des Miniſteriums iſt alſo der Grund der Berückſichtigung geweſen, nicht aber das Belieben des Conſiſtoriums. Außerdem ſoll es gerechtes Staunen erregen, daß das Conſiſtorium ſich herbeilaſſe, an einer anderen Stelle das Glaubenszeugniß des Prof. Baumgarten wirklich in den Bereich ſeiner Beurtheilung hineinzuziehen, nicht aber um eine Ausſage über ſeinen Glauben zu berückſichtigen, ſondern ſeine Anſicht von der Methode der Predigt, die er im Vorworte zu dem Zeugniſſe ausgeſprochen habe, zu verdächtigen. Es iſt dies aber einfach nicht ſo, wie der Prof. Baumgarten es darſtellt. Was das Erachten S. 131 über ſeine Polemik gegen den Gebrauch des Textes in der Predigt ausſpricht, wird ausgeführt auf Grund ſeiner Aeußerungen Cl. Harms S. 66 ff. Sach. II, 172 ff. Nothgedrungenes Wort in einer ſchleswigſchen Sache S. 57 f., ſo daß jenes Citat aus dem Zeugniß des Glaubens für die Gemeinde einzig und allein als Parallelſtelle beigefügt iſt. Sonſt aber hat das Erachten, ſeiner Auffaſſung getreu, daß es keine andern, als die vom Miniſterium bezeichneten Schriften heranzuziehen habe, auch nicht ein Wort aus demſelben benutzt.

Der Prof. Baumgarten geſteht zwar zu (Kriſis S. 84), daß aus dem erſten Theile ſeiner Proteſtantiſchen Warnung ge-

gen ihn Anklagen erhoben ſeien, erklärt es aber für befremdlich, daß, da in dieſem Schriftchen eine vollſtändige Darlegung ſeiner Parchimſchen Streitſache enthalten ſei, das Conſiſtorium dieſen ſeinen Streit auf der Paſtoralconferenz zu Parchim und namentlich ſeine Aeußerung, daß unſer Landeskatechismus in der Erklärung des ſogenannten dritten Gebots nach dem Maaßſtab der heiligen Schrift und der ſymboliſchen Bücher nicht ganz correct ſei, nicht berückſichtigt habe, da es nach ſeiner Meinung das Stärkſte ſei, was er je gegen beſtehende kirchliche Ordnungen geſagt habe. Dennoch ſchreite das Conſiſtorium über dieſes Hauptſkandalon sicco pede hinweg. Es bedarf nach meinen früheren Mittheilungen wohl kaum der weiteren Auseinanderſetzung, warum das Erachten auf den Streit des Prof. Baumgarten auf der Paſtoralconferenz zu Parchim und auf den ihn betreffenden Gegenſtand nicht näher eingegangen iſt. Mir perſönlich war zur Genüge bekannt, in welcher Abſicht und zu welchem Zwecke derſelbe nach Parchim gegangen war, und kann es wohl nur für das Erachten ſprechen, wenn es dieſen Gegenſtand aus ſeinen Erörterungen ausgeſchloſſen hat, da für das, was nach jener Seite und Richtung hin im Erachten zu erhärten war, auch ohne Heranziehung der Parchimſchen Streitfrage genugſames Material vorlag, wie dies die eingehenden Ausführungen des Erachtens hinſichtlich der antinomiſtiſchen Richtung des Prof. Baumgarten, inſonderheit ſeiner Stellung zum Dekalog, der allein von ihm auf das Volk Iſrael und ſeine eigenthümlichen Verhältniſſe bezogen wird, werden erkennen laſſen. Erachten S. 170. Ob darin das Erachten einen höchſt bedenklichen Charakter von Befangenheit und Parteilichkeit an den Tag lege, wie der Prof. Baumgarten behauptet, oder nicht vielmehr das Gegentheil, mögen Andere entſcheiden. Wundert ſich aber derſelbe darüber, daß das Erachten ihm nicht nur eine oder die andere Häreſie vorwerfe oder auch einen einheitlichen Complex von häretiſchen Sätzen und Meinungen, ſondern, was dabei als das

Seltſamſte erſcheine, ihm verſchiedene ſich gerade entgegengeſetzte Häreſieen aufgebürdet habe (Kriſis S. 86), ſo ſollte er ſich vielmehr darüber wundern, daß ſie ſich bei ihm finden, und daher ihm nachgewieſen werden mußten. Auch Delitzſch ſagt in dieſer Beziehung, daß, wenn dem Prof. Baumgarten Schuld gegeben werde, daß geiſtiſcher Subjectivismus und craſſer Chiliasmus ſich in ihm die Hände reichen, ſo ſei das wenigſtens nichts Unbegreifliches. (Die Sache des Prof. Dr. Baumgarten S. 44.) Hat er nun ſeinen geneigten Leſern das hier liegende Problem hingeſtellt, daß ſie ſich daran verſuchen mögen (Kriſis S. 87), ſo werden dieſelben es ſchon zu löſen wiſſen, vorausgeſetzt, daß ſie ſich etwas in des Prof. Baumgarten Schriften umgeſehen haben, da die in dieſen herrſchende Verworrenheit genugſam ihnen wird entgegengetreten ſein, um über die Löſung keinen Augenblick im Zweifel ſein zu können. Mir kann es daher nicht in den Sinn kommen, das ſeltſame Gemiſch ſeiner Doctrinen, reſpective ſeiner Lehrabweichungen, pſychologiſch hier noch weiter analyſiren und erklären zu wollen.

Eine ſtehende Anklage gegen das Erachten bleibt der Umſtand, daß das Conſiſtorium die politiſchen Anſichten des Prof. Baumgarten einer Beurtheilung unterzogen hat. Der Dr. Schenkel (die Amtsentlaſſung des Profeſſors Dr. Baumgarten in Roſtock) führt ſogar aus, daß das Conſiſtorium ultra mandatum hinausgegangen ſei, als es ſich auf eine Beurtheilung der politiſchen Anſichten des Dr. Baumgarten eingelaſſen habe, und verſichert ſeinen Leſern, daß das Großherzogliche Miniſterium das Conſiſtorium nach denſelben nicht gefragt (S. 7), ja äußert ſich S. 13 dahin, „daß man ein gewiſſes Schamgefühl bei manchen Stellen nicht ganz unterdrücken könne bei der Erwägung, daß es Collegen ſeien, welche ohne Nöthigung durch die Amtspflicht, am allerwenigſten genöthigt durch das lutheriſche Bekenntniß, ihren Collegen in dieſer Weiſe vor Großherzoglichem Miniſterium brandmarkten", und ſchließlich wird geſagt, daß die weſentliche Bedeutung des Erachtens darin culmi-

nire, den Dr. Baumgarten als einen ebenso staatsfeindlichen, als staatsgefährlichen Menschen zu kennzeichnen, und diesen Charakter habe ihm eine aus Collegen bestehende kirchliche Behörde, die nicht die geringste amtliche Veranlassung hatte, politische Ketzereien aufzuspüren, aufgedrückt." Das genüge zur Kennzeichnung des Erachtens (S. 15). Ja, es genügt, jene Polemik zu kennzeichnen, wie sie von verschiedenen Seiten aus, namentlich von dem Dr. Schenkel, gegen das Erachten geübt ist, welcher keinen Augenblick anstehet, auch die Waffe der Unwahrheit gegen dasselbe zu gebrauchen. Das Erachten sagt S. 224 ausdrücklich, daß das Consistorium der von Seiten eines hohen Ministeriums ihm gemachten Auflage gemäß die politischen Anschauungen des Prof. Baumgarten einer Erörterung unterziehe. Wie war es dem Dr. Schenkel nur möglich, eine so grobe Unwahrheit in die Welt hinauszuschreiben und daran eine ganze Reihe gehässiger Insinuationen und Verunglimpfungen des Consistoriums zu knüpfen, die alle durch die Unwahrheit der Thatsache in sich nichtig und hinfällig wurden? Was ich mit Fug und Recht hier entgegnen könnte, möge sich der Dr. Schenkel selber sagen. Aber auch der Dr. Geffcken, welcher sachlich und persönlich Ursache gehabt hätte, das Erachten selbst nachzusehen und sich davon zu überzeugen, ob jene Anschuldigung auch eine begründete sei, läßt diese Invectiven des Dr. Schenkel in Nr. 106 des Hamburger Correspondenten wieder abdrucken, und verwendet diese Unwahrheit für ganz Deutschland zu einer Lärmtrompete gegen das Erachten. Doch will ich über diese Art der Polemik kein Wort weiter hier verlieren. Wenn Viele gar nicht wissen, was eigentlich die Frage ist in dieser Sache, so ist dies dann nicht zu verwundern, wenn man sieht, daß selbst der Dr. Geffcken mit Begeisterung aus Recensionen Auszüge abdrucken läßt, in denen über die eigentliche Sache, um welche es sich handelt — — Nichts, auch gar Nichts enthalten ist!!

Dies zur Aufhellung des Factischen. Doch soll damit nicht

etwa gesagt sein, daß es ungeeignet gewesen wäre, von Seiten des Ministeriums, über die politischen Ansichten des Prof. Baumgarten erachtliche Aeußerungen vom Consistorium zu erfordern, und ebenso wenig kann zugegeben werden, wie der Dr. Schenkel meint, daß das Consistorium die Pflicht gehabt, zu erwidern, daß es keine politische, sondern eine kirchliche Behörde sei, und daß es daher seinerseits lediglich mit den kirchlichen Ansichten und Lehren des Dr. Baumgarten zu thun habe. (S. 7.) In anderen Fällen könnte vielleicht die Sachlage eine solche sein, in dem Falle mit dem Dr. Baumgarten sicher nicht, denn da derselbe selbst kein Hehl daraus macht, daß seine theologischen und politischen Doctrinen enge mit einander verknüpft sind, so findet gerade hier zwischen dem kirchlichen und politischen Elemente ein sachlicher, nicht wegzuleugnender Zusammenhang statt, der sich um so weniger verkennen läßt, als der Prof. Baumgarten seine politischen Doctrinen aus theologischen Lehren und Voraussetzungen herleitet. Man vergesse doch auch nicht jenes in der theologischen Prüfungscommission aufgegebene Thema, bei welchem es „noch auf etwas Weiteres abgesehen war, nämlich auf Gewinnung einer Schriftlehre über die Berechtigung einer gewaltsamen Revolution." Während der Dr. Schenkel, ungeachtet daß gerade er das Politische voranstellt und unausgesetzt von politischer Verdächtigung redet, es für gerathen gehalten hat, diesen Punkt völlig zu übergehen, bemerkt Delitzsch S. 28: „Und fürwahr, einem Examinanden die Aufgabe stellen, die Berechtigung einer gewaltsamen Revolution aus der Schrift zu erhärten, das ist und bleibt etwas so Enormes, daß selbst liberale Zeitungen, die darüber berichtet, sich nicht haben enthalten können, Frage- und Ausrufungszeichen dazu zu machen." So weit aber ist der Prof. Baumgarten entfernt, seine hierin klar vorliegende Verschuldung anzuerkennen, daß er das Consistorium anklagt, daß es nicht das, was der Oberkirchenrath versäumt habe, nämlich auf die biblische Erörterung dieses Streites einzugehen, nachzubringen gesucht habe. (Kritik 94.)

Der Prof. Baumgarten giebt zwar ſelbſt ſchon zu, daß er ſich für berufen gehalten habe, hie und da politiſche Fragen zur Erörterung zu ziehen (Kriſis S. 92), meint aber, daß das Conſiſtorium nicht eher auch nur einen Strich von ſeinen politiſchen Grundſätzen verſtehen könne (!), als bis es ſich um eine weſentlich andere Grundlage für ſeine Anſchauungen bemüht habe, als welche es in ſeiner Verurtheilung ſeiner politiſchen Grundſätze zu Tage gelegt habe (Kriſis S. 93). Das freilich hat das Erachten nicht gethan, und hatte dazu um ſo weniger Veranlaſſung, da die politiſchen Doctrinen des Prof. Baumgarten, wenn ſie auch unter dem Titel bibliſcher Anſchauungen auftreten, überall mit der vulgär liberaliſtiſchen Anſchauungsweiſe der beſtehenden Zuſtände des kirchlichen und ſtaatlichen Lebens weſentlich zuſammenfallen. Nicht die politiſche Verdächtigung des Dr. Baumgarten geht, wie Dr. Schenkel behauptet (S. 7), durch das ganze Erachten, ſondern der Nachweis, wie in Dr. Baumgartens Anſchauung der Heilsgeſchichte auch die Ausgänge zu ſeinen politiſchen Anſchauungen und der in ihnen enthaltenen Conſequenzen liegen, welche derſelbe in Bezug auf das Leben der Kirche und des Staats, wie das Erachten ihm ſachlich nachweiſt, unverholen ausgeſprochen hat. Fordert aber der Prof. Baumgarten ein Eingehen auf ſeinen theologiſchen Standpunkt, weil nur von dieſem aus ſeine politiſchen Auffaſſungen und Doctrinen gewürdigt werden könnten, ſo iſt dies, ſo viel es überhaupt innerhalb eines Erachtens ſtattfinden kann, gerade geſchehen, und daraus erklärt ſich, warum das Erachten, abgeſehen von den wenigen am Schluſſe deſſelben ſich findenden, nach Maaßgabe des Miniſterialreſcripts gegebenen politiſchen Erörterungen, das politiſche Moment in den voraufgehenden principiellen Ausführungen mehrfach zur Sprache bringt, indem es als die Conſequenz ſeiner theologiſchen Auffaſſungen hingeſtellt wird. Insbeſondere ſind bei der Erörterung der heilsgeſchichtlichen Seite ſeiner Doctrinen die Punkte aufgewieſen, wo ſeine politiſchen Auffaſſungen und Tendenzen einſetzen und wurzeln,

und ebenſo iſt gezeigt worden, daß der Staat dem Prof. Baumgarten das widergöttliche Gebiet iſt, und daß er die außerkirchliche Welt vorzugsweiſe im Staate ſieht, woraus ſich gerade in Bezug auf das Verhältniß von Kirche und Staat zu einander ſehr bedenkliche Conſequenzen bei ihm entwickeln. Nur Eines bedauere ich, daß bei der Erörterung der ſpeciell politiſchen Punkte, namentlich bei der ſchleswig-holſteinſchen Sache S. 235, verſehentlich der Satz ausgefallen iſt: „denn zwiſchen ihm und uns lagerte ſich ein feindliches Heer", ein Verſehen, das wohl zur Genüge entſchuldigt wird, wenn man erwägt, wie viele Auszüge und Citate, deren wörtliche Genauigkeit ſonſt von keiner Seite beſtritten iſt, das Erachten beibringt. Im Uebrigen leidet aber die im Erachten aus Sach. II, 519 gezogene Schlußfolgerung dadurch keine Beeinträchtigung, da die Provocation auf den blutigen Weg des Krieges, um zu dem Herzen des Landesherrn zu gelangen, ſo oder ſo gleich ſehr eine völlig unberechtigte iſt.

Seine weiteren Anklagen faßt der Prof. Baumgarten darin zuſammen, daß das Conſiſtorialerachten über ſeine vermeintlichen Häreſieen gegen das lutheriſche Schriftprincip verſtoße, daß es ſich an der Conſiſtorialordnung verſündige, und damit das von ihm gefällte Urtheil über ſeine Theologie für alle treuen Bekenner in unſerer Landeskirche von vorneherein ſelbſt hinfällig mache. (Kriſis S. 100). Zwar giebt derſelbe zu, daß die Frageſtellung des Miniſteriums lediglich auf das Verhältniß ſeiner Lehren zu dem Inhalte der ſymboliſchen Bücher gelautet, aber er behauptet, daß die Berückſichtigung der Symbole jedesmal auf Grundlage der Schriftbeweiſe ſich zu vollziehen habe, und daß das Conſiſtorium keinesfalls anders die vom Miniſterium geforderte Entſcheidung über ſeine theologiſche Lehrfähigkeit hätte geben dürfen, als im Sinne der lutheriſchen Kirche, nach welchem alle kirchlichen Auctoritäten nie und nirgends eine ein für allemal abgeſchloſſene Selbſtſtändigkeit in Anſpruch nehmen dürfen, ſondern immerdar von der alleinigen,

unbedingten Auctorität abhängig bleiben; es sei daher unsymbolisch, ja antisymbolisch, diesen Schriften die Auctorität der Selbstständigkeit zuzuschreiben, welche sie sich ausdrücklich absprechen, also sie als eine letzte Norm für eine schließliche Entscheidung über ein Dogma oder einen Lehrer zu verwenden (Krisis S. 97 f.). Obwohl nun der Prof. Baumgarten überhaupt sich enthalten hat, auf eine materielle Vertheidigung seiner Lehren einzugehen, so ist es doch in dieser Beziehung höchst charakteristisch, daß er es für nöthig hält, soviel auf dem bekannten Gemeinplatze herumzutreten, daß der Grund und die Quelle des Glaubens der lutherischen Kirche nicht die Symbole — „die herrlichen Denkmäler unserer kirchlichen Vergangenheit" (Krisis S. 99) —, sondern die heilige Schrift sei. Auch der Dr. Schenkel behauptet, S. 19, daß es keinen anderen Weg in der protestantischen Kirche gebe, um einen Lehrer der Häresie zu überweisen, als den der Ueberführung aus der heiligen Schrift. Man sieht, auf dem Kampfplatze sollen wieder die alten bekannten rationalistischen Fechterstreiche geübt werden der Verwechselung des die Kirche bildenden und zusammenhaltenden Bekenntnisses mit dem Grunde dieses Bekenntnisses, und bei dem Urtheile, ob Jemand noch geeignet sei, in der doch zugegebener Maaßen noch bestehenden lutherischen Kirche das Lehramt auszuüben, soll von ihrem aus der Schrift geschöpften Bekenntnisse abstrahirt werden. Denn der Prof. Baumgarten behauptet, ehe man ein Recht gehabt hätte, irgend Etwas von dem Allen zu verketzern, hätte man ihm zeigen müssen, daß er sich in der Herleitung seiner Lehren und Grundsätze aus den heiligen Büchern geirrt habe (Krisis S. 107), woran sich höchst charakteristisch folgender Ausspruch von ihm anschließt: „Bisher ist noch Niemand gewesen, der mir aus diesem Wort Gottes in meinen Schriften etwas Falsches oder Verkehrtes nachgewiesen hätte, kann es Jemand, wohlan, so trete er ans Licht, und wenn er mich aus dem Worte Gottes eines Irrthums überführt, so will ich diesen Irrthum sofort ebenso öffentlich widerrufen, wie ich ihn öffentlich

gelehrt habe" (Krisis S. 143). Ich sage kein Wort über diese längst abgegriffene Copie Luthers; daß der Prof. Baumgarten sie nicht verschmäht, wird nicht unschwer seinen Standpunkt erkennen lassen.

Derselbe stellt von vorne herein in Abrede, daß die Kirche eine gewisse, in der Schrift begründete Lehre habe und will, da er sich in dieser vagen Weise auf die Schrift beruft, seinem Ermessen anheim gestellt wissen, was in ihrer Lehre schriftgemäß ist. War aber über seine Lehre eine Entscheidung zu treffen, ob sie richtig sei, oder ob sie seine kirchliche Lehrfähigkeit ausschließe, so stand der Natur der Sache nach nicht der Schrift, sondern den Symbolen, welche aus der Schrifttheologie hervorgegangen sind, die oberste Entscheidung zu. Es handelte sich darum nachzuweisen, ob seine Doctrinen den Lehrzeugnissen und Lehrbestimmungen der Kirche entsprächen, oder worin ihre Nichtübereinstimmung mit ihnen bestehe. Soll erst aus der Schrift entschieden werden, wie sich der Dr. Baumgarten zur lutherischen Kirchenlehre verhalte, so würde damit von vorne herein die lutherische Kirche als eine bestehende Gemeinschaft des Glaubens negirt werden. Die Kirche, die im Besitze von Glaubenswahrheiten ist, hat sie nicht erst zu suchen und festzustellen, sondern sie ermißt gerade an ihren Symbolen, ob der Einzelne zu ihrer Glaubensgemeinschaft gehört oder nicht. Auch der Prof. von Scheurl, die Sache des Prof. Dr. Baumgarten S. 78, sagt, daß die Kirchenordnung von 1552 von der zweifellosesten Gewißheit ausgehe, daß die in den Symbolen der Kirche formulirte Lehre mit der Lehre der heil. Schrift vollkommen identisch sei. Indem der Prof. Baumgarten die Verpflichtung auf sämmtliche Symbole der lutherischen Kirche und die darauf gerichtete mecklenburgische Kirchenordnung übernahm, waren ihm darin auch andererseits die Schranken seiner Lehrthätigkeit bestimmt. Er bekannte implicite durch die auf sich genommene Verpflichtung, daß er in Bezug auf seine Lehre nach ihnen werde zu beurtheilen sein. Derselbe stimmt jedoch auch seinerseits in

den allgemeinen Chorus ein, daß es ein bedenkliches und trauriges Zeichen wäre, wenn auch nur eine der deutschen Hochschulen in der Pflege und Arbeit wissenschaftlichen Strebens durch die Macht irgend welchen Ungeistes verkümmert werden sollte (Krisis S. 106). Die wissenschaftliche Lehrfreiheit auf den Universitäten kann aber nur eine in sich begrenzte sein, und was insbesondere die theologische Lehrfreiheit anlangt, nur eine durch die Stellung zur Kirche bedingte, da nimmer unter der Firma der freien Forschung in der Schrift bedenkliche, der kirchlichen Lehre entgegengesetzte Doctrinen gelehrt werden sollen und dürfen. Denn dies hieße nichts Anderes, als mittelst der theologischen von dem Bekenntniß abgelösten Wissenschaft die Kirche untergraben, während es gerade ihre Aufgabe ist, solche Diener heranzubilden, welche treu an dem Bekenntniß der Kirche festhalten. Aber der Prof. Baumgarten meint, daß die stricte Innehaltung der Norm, nach dem Worte Gottes zu entscheiden, im vorliegenden Falle um so nothwendiger gewesen sei, da die Hauptschrift, welche der Beurtheilung des Consistoriums unterstellt war, Exegese des prophetischen Wortes und in dieser Schrift Nichts enthalten sei, was er nicht aus den prophetischen und apostolischen Büchern hergeleitet und begründet habe (Krisis S. 98). Daß nun der Sacharja desselben, denn diese Schrift ist gemeint, eine exegetische sein soll, wird er schwerlich Jemanden glauben machen. Diese sogenannte Exegese ist so sehr mit Fremdartigem und Ungehörigem versetzt, daß sie ein Conglomerat meist zeitgeschichtlicher Betrachtungen enthält, welche, an die Auslegung des Propheten anknüpfend, an einem dünnen Faden alle möglichen mit dem auszulegenden Schriftwort in keiner Beziehung stehenden Ergüsse bis zum russischen und schleswigholsteinischen Krieg, bis zur freien Kirche und bis zu den Mormonen enthalten. Was derselbe unter Exegese versteht, mag indessen hier ganz auf sich beruhen bleiben, denn jedenfalls soll der Ausleger der heiligen Schrift nicht dem Bekenntniß der Kirche entgegen, sondern ihm gemäß lehren. Niemand bestreitet es auch, daß Glaubenswahrheiten an dem Kanon der

Schrift zu prüfen ſind. Wenn aber der Prof. Baumgarten fordert, daß erſt auf die heilige Schrift eingegangen werden ſolle, um daran zu ermeſſen, ob ſeine Doctrinen den Lehren der lutheriſchen Kirche entſprechen, ſo ſtellt er es durch ſolche Forderung factiſch in Abrede, daß der Glaubensinhalt der Symbole ein ſchriftgemäßer ſei, und verkennt trotz aller Gegenverſicherungen, daß die Symbole Glaubenszeugniſſe ſind, welche Einſtimmung fordern und als Lehrkanon anerkannt werden müſſen.

Fällt nun damit völlig die Behauptung zuſammen, daß das Erachten gegen das lutheriſche Schriftprincip verſtoßen ſoll, ſo iſt noch näher die durch jenes vermeintlich ſtattgehabte Verletzung der Conſiſtorialordnung zu prüfen, um ſo mehr, da dieſe Verletzung einer, wie der Prof. Baumgarten behauptet, in dem vorliegenden Falle normirenden Grundbeſtimmung der Conſiſtorialordnung auf der Nachweiſung eines factiſchen und klaren Thatbeſtandes ruhen ſoll, mithin als von jedweder theologiſchen Richtung und Ueberzeugung völlig unabhängig gelten und hingenommen werden müſſe (Kriſis S. 99), da das Conſiſtorium nach ſeinem Amtseide verpflichtet geweſen ſei, in allen und jeden Sachen nach dem Worte Gottes zu entſcheiden (Kriſis S. 98 u. S. 10). Zugleich beruft ſich der Prof. Baumgarten darauf, daß in den kirchlichen Vorſchriften immer „das reine Wort Gottes", „die reine lautere Lehre, in den prophetiſchen und apoſtoliſchen Schriften" geoffenbaret, vorangeſtellt werde, und daß erſt auf dieſer unwandelbaren Grundlage die Bezugnahme auf die ſymboliſchen Bücher und die Kirchenordnung erfolge (Kriſis S. 98). Schon der Prof. von Scheurl a. a. O. S. 79 hat bemerkt, daß eine Berufung auf die heilige Schrift gegen die Symbole die Conſiſtorialordnung von 1570 nicht konnte zulaſſen wollen. Indeſſen glaubt der Prof. Baumgarten behaupten zu dürfen, daß eine ausſchließliche Hervorhebung der heiligen Schrift, ſobald es ſich um Lehrſtreitigkeiten handele, ſtatthabe, und daß man in der Beſeitigung aller menſchlichen Auctorität zur Entſcheidung in ſolchen Fragen eine klare und bewußte Ab-

ſicht erkennen müſſe (Kriſis S. 11). Aber dieſe ganze Argumentation ruht auf einer gänzlichen Verkehrung des von der Conſiſtorialordnung ſchon Tit. I. vom Amt der Kirchenräthe Ausgeſagten:

„Der Kirchenrethe Ampt ſoll fürnemblich ſeyn, für ſich, vnd „neben den Superintendenten hierauff zu ſehen, damit die „Pfarrherr vnd diener des Euangelij dem heiligen Götlichen „wort gemeß, eintrechtig vnd gleichformig Predigen vnd lehren, „Derwegen auch die heilige Schrifft fleiſſig ſtudiren, auff das „ſie die reine Chriſtliche Lehre dem Volck trewlich fürtragen, „vnd ſich aller Rotten, Secten, verdechtiger Bücher vnd lehre, „welche der wahren Augsburgiſchen Confeſſion, derſelbigen „Apologien, den Schmalkaldiſchen Artickeln, auch vnſerer „publicirten Kirchen ordnung widerwertig, gentzlich enthalten.“ Richter, K. O. O., Bd. II S. 327.

Hier findet ſich nichts von einer einſeitigen Hervorhebung der heiligen Schrift, ſondern auf das Beſtimmteſte wird auf die heilige Schrift, auf die damals geltenden Symbole und die recipirte Kirchenordnung hingewieſen. Schon daraus folgt, daß bei ſtreitigen Fragen gerade dieſe ſymboliſchen Schriften, deren Schriftgemäßheit in allen Kirchenordnungen die Grundvorausſetzung iſt, die Norm der Entſcheidung abzugeben haben. Denn auch der von dem Prof. Baumgarten angezogene Tit. VII „Nach was Rechten im Conſiſtorio zu ſprechen ſey“, ſteht hiemit keineswegs im Gegenſatze, da bei Lehrſtreitigkeiten eine „einträchtige Meinung, die mit der Summe der chriſtlichen Lehre und ganzen heiligen Schrift übereinſtimmt“, daraus genommen werden ſoll. Mit Recht macht der Prof. von Scheurl S. 78 darauf aufmerkſam, wie der Prof. Baumgarten gänzlich überſehe, daß in den von ihm angezogenen Stellen nur von Lehrſtreitigkeiten die Rede ſei, nicht von Fällen einer Abweichung von der durch ſymboliſche Feſtſtellung allem Streit innerhalb der Kirche entzogenen Lehre. Die Summe der chriſtlichen Lehre ſind aber die Bekenntnißſchriften, als confessio Augustana, deren Apologie,

die Schmalkaldiſchen Artikel und die publicirte Kirchenordnung, von denen der Prof. Baumgarten ſelber nicht umhin kann zu ſagen, daß ſie als eine „Summe chriſtlicher Lehre" zuſammengefaßt und aufgeſtellt werden (Kriſis S. 11), ohne jedoch dabei zu bemerken, daß jener Titel (Vom Amt der Kirchenräthe), den wir oben in extenso mitgetheilt haben, gerade es als der Kirchenräthe Amt betrachtet, darauf zu ſehen, daß Nichts dieſen Symbolen entgegen gelehrt werde. Aber auch ſchon in der Kirchenordnung von 1552 heißt es:

„Vnſer gemüt iſt auch nicht, ein andere Lere anzunemen, „oder fürzugeben, denn allein die einige ewige Lere, die Gott „ſeiner Kirchen, durch ſeinen eingeborenen Son geoffenbaret „hat, die in der Propheten und Apoſteln ſchrifft gefaſſet iſt, „Vnd in dieſem verſtand, der in den Symbolis, Apoſtolico, „Niceno vnd Athanaſij ausgedruckt iſt, Mit welchen gleich „ſtimmen Lutheri Katechiſmus vnd Confeſſio, vnd die Con„feſſio dem Keiſer zu Augſpurg vberantwortet, Anno 1530."

Dieſer Paſſus der mecklenburgiſchen Kirchenordnung von 1552 iſt bekanntlich aus Melanchthons Examen ordinandorum in dieſelbe übergegangen, worauf es in demſelben weiter heißt:

„Dieſer Lehre Summa und alle nöthige Stück ſollen die „Paſtores ſelbſt wiſſen und lernen, es dem Volk ungefälſcht, „ordentlich und verſtändlich vortragen, daß das Volk ordent„lich merke alle nöthige Stück und verſtehe Unterſchied rechter „Lehre und falſcher Secten."

Allerdings iſt in der Kirchenordnung von 1552, ſowie in der Conſiſtorialordnung das Anſehen der heiligen Schrift als der Quelle und der Norm des Glaubens vorangeſtellt und hervorgehoben, ohne daß dadurch aber die Auctorität der Symbole, weil gerade dieſe in dem Anſehen jener wurzelt, beſeitigt wäre. Wäre die Interpretation des Prof. Baumgarten die richtige, ſo könnte dieſelbe nichts Anderes bedeuten, als daß die individuelle Auffaſſung und Auslegung der Schrift durch den Einzelnen dem, was die Kirche in ihren die Glaubenswahrheiten bezeugenden

ſchriftgemäßen Symbolen niedergelegt hat, gegenüber geſtellt würde. Von ſolcher Annahme war die reformatoriſche Kirche weit entfernt. Unter der Summe chriſtlicher Lehre iſt vielmehr der aus der Schrift entnommene Inhalt der Heilswahrheit zu verſtehen, den die Symbole enthalten und bekennen, nach welcher Summe und der ganzen heiligen Schrift auch die in den Symbolen noch nicht vorgeſehenen Lehrſtreitigkeiten beurtheilt werden ſollen. Es kann daher ſo wenig davon die Rede ſein, daß, wie der Prof. Baumgarten behauptet, das Conſiſtorium ſein Grundgeſetz, die Conſiſtorialordnung, gebrochen habe, daß vielmehr, wie gezeigt worden iſt, das hierin eingehaltene Verfahren deſſelben ſowohl mit der Kirchenordnung als mit der Conſiſtorialordnung übereinſtimmt. Kam endlich dazu noch die beſtimmte Frageſtellung des Miniſteriums, die keine willkürliche, ſondern aus der ganzen, ununterbrochenen Abfolge der von der Kirchenordnung an bis auf die Gegenwart für die Mitglieder der theologiſchen Facultät an der Landesuniverſität zu Roſtock zu Recht beſtehenden Lehrverpflichtungen abgeleitet war, ſo war das Conſiſtorium um ſo mehr verpflichtet, die Frageſtellung des Miniſteriums einzuhalten, als bei der Abfaſſung der Conſiſtorialordnung von 1570 die Formula Concordiae noch gar nicht in's Leben getreten war, der Prof. Baumgarten aber nach ſeinem Beſtallungspatente und nach den anderweitigen von ihm auf ſich genommenen Lehrverpflichtungen auch auf dieſe kirchenordnungsmäßig verpflichtet war. Man mag daraus erſehen, was es mit der keck ausgeſprochenen Anklage auf ſich hat, und wie in ſich nichtig dieſe iſt, daß das Conſiſtorium in dem Erachten ſein eigenes Grundgeſetz gebrochen habe. In dieſer Beziehung bezeugt denn auch der Prof. von Scheurl S. 90, daß die oberſte Vorausſetzung, von der der Prof. Baumgarten geleitet worden, als ſeien die Grundgeſetze der Mecklenburgiſchen Landeskirche, die Conſiſtorialordnung von 1570 und die Kirchenordnung von 1552 durch das Verfahren gegen ihn verletzt worden, unrichtig ſei.

Das Erachten ist aber auch weit entfernt gewesen, einzelne Sätze der Bekenntnißschriften in steif gesetzlicher Weise zu handhaben und in Anwendung zu bringen, aber allerdings hat dasselbe mit Entschiedenheit den Lehrkanon der Kirche gewahrt und denselben gegen eine den Glauben der Kirche und damit eben sie selbst zersetzende Richtung geltend gemacht, welche unter der Aegide der für sich in Anspruch genommenen Freiheit vom kirchlichen Buchstaben die von der Kirche bekannten Glaubenswahrheiten als bloße „Formeln und Sätze", welcher Auffassung wir auch bei Luthardt, Sächsisches Kirchen- und Schulblatt J. 1858 Nr. 14 S. 124, begegnen, betrachtet, von denen wenig Heil zu erwarten sei, während das Erachten sie als lebendige Zeugnisse des Glaubens ansieht, deren substantieller Inhalt vom Prof. Baumgarten mitzubezeugen, mitzubekennen und mitzulehren war. Die Gesundheit des kirchlichen Lebens liegt nicht in der Loslösung von denselben, wie Luthardt meint, um im Gegensatz zu ihnen, eine „freie Theologie" aus der Schrift herzustellen, die dann gleichmäßig zu einer freien Kirche führen würde, d. h., wenn man nicht geradezu mit den Worten spielen will, den Begriff und das Wesen der Kirche aufheben würde. Zur Gesundheit des „kirchlichen" Lebens wird doch vor Allem wohl der Glaube gehören, daß Christus eine „Kirche" hat gründen wollen, d. h. der Glaube, daß die in der heiligen Schrift enthaltenen Heilswahrheiten unter der Führung des heiligen Geistes zu einem gemeinsamen Bekenntniß einer gläubigen Gemeinde sich objectiviren lassen. Zum Wesen der protestantischen Kirche gehört es ohne Zweifel, ihr Bekenntniß stets als in voller Uebereinstimmung mit der Schrift zu wissen, es aus derselben stets lebendig zu reproduciren, zum Begriffe der Kirche aber eben so unzweifelhaft, daß es von ihren Gliedern als die Alles bindende und beherrschende Seele anerkannt werde.

Unter den gegen das Erachten hervorgetretenen Gegenschriften kommt sowohl an sich, als weil der Prof. Baumgarten sich auf dieselbe stützt, vorzugsweise von Hofmanns Schrift: Beleuch-

tung des über Dr. Baumgartens Lehrabweichungen abgegebenen Conſiſtorialerachtens (Nördlingen 1858. S. 58.) in Betracht, zumal da dieſelbe die einzige iſt, die ſich ſachlich einläßt, und vom Standpunkt der lutheriſchen Kirche aus zu urtheilen gedenkt. Ich brauche wohl nicht erſt zu ſagen, daß es mir ſchmerzlich iſt, mich gegen die Schrift des alten Freundes ausſprechen zu müſſen, nicht etwa weil ſie indirect gegen mich gerichtet iſt, denn ich weiß, daß Principien höher ſtehen, als Perſonen, ſondern weil er glaubt, die kirchlichen Principien bekämpfen zu müſſen, von denen aus das Erachten geſchrieben iſt. Ich will auch weder unterſuchen, ob er als ehemaliges Mitglied der Roſtocker Facultät zu ſolchem Auftreten ſich verpflichtet halten mußte — es laufen oft eigenthümliche Täuſchungen unter bei einer Pflichterfüllung, die man ſich ſelbſt auferlegt, und kann dieſe wahrlich nicht zuſammengeſtellt werden mit einer ſolchen, die von Außen in berechtigter Weiſe unabweislich gefordert wird, — noch ob ſeine, nur die eine Seite vertretende Wortergreifung ſich eines unparteiiſchen Urtheils in dieſer Sache wird rühmen können. Ich ſehe von dem Allen hier ab, und habe überhaupt gegen ihn nur ein Wort der Abwehr, von dem ich hoffen will, daß man um deſſelben willen nicht werde ſagen, es gebe keine Liebe und keine Treue mehr in der Welt.

Der Prof. Baumgarten hat in ſeiner Kriſis S. 85 ausdrücklich bemerkt, daß er glaube, in Anſehung des Inhaltlichen ſich mit wenigen Bemerkungen begnügen zu können, da Hofmann in ſeiner präciſen und beſonnenen Weiſe bereits zur vollen Genüge bewieſen habe, daß die Beſchuldigungen der Häreſie, welche das Erachten gegen ihn erhebe, in keinem Stück eine irgendwie ausreichende Begründung erhalten hätten. Er mag dies immerhin glauben, aber eine Beleuchtung, welche nicht einmal das Erachten ſelbſt in ſeinem ganzen Umfange in Betracht nehmen zu wollen erklärt (S. 3), noch ſelbſt die principielle Grundlage, um die es ſich handelt, zur Sprache bringt und erörtert, ſondern es vorzieht, bloß in die Kritik einzelner Doctrinen des Prof. Baum-

garten und der wider ſie im Erachten erhobenen Anſchuldigungen einzutreten, wird wohl ſchwerlich das Gerühmte haben leiſten können. Von vorn herein erregt es auch kein beſonders günſtiges Vorurtheil, daß von Hofmann geglaubt hat, vorſichtig erklären zu müſſen, daß er nicht geſonnen ſei, „Dr. Baumgartens Perſon und Theologie im Allgemeinen in Schutz zu nehmen" (S.); ja noch mehr, daß derſelbe ausdrücklich erklärt, daß er Solches nicht könne, da hierfür „eine viel größere Uebereinſtimmung mit Dr. Baumgartens Weiſe des Lehrens und Wirkens erforderlich ſei, als er ſie von ſich bezeugen könne." Es iſt dies um ſo auffälliger, als es eine Thatſache iſt, daß des Prof. Baumgarten Doctrinen vielfach ihren Ausgang von von Hofmann genommen haben und nehmen. Deſto weniger durfte er es ablehnen, hier näher einzugehen, damit die ihn von dem Prof. Baumgarten ſcheidenden Momente ſich klar ergeben hätten. Nach ſeiner eigenen Erklärung will ſich von Hofmann auf das Eine beſchränken, das Gewicht der Beweiſe zu prüfen, mit denen das Conſiſtorium ſein Urtheil begründet habe, daß Baumgartens Irrthümer und Häreſieen, ſowohl den ganzen Beſtand der kirchlichen Lehre und die in ihr enthaltene Glaubensſubſtanz zerſetzen, als auch die factiſchen Beſtände der kirchlichen Ordnung aufzulöſen drohen. Setzte ſich aber von Hofmann dieſes vor, ſo mußte er nothwendig ebenſo ſehr die principiellen Ausgangspunkte des Prof. Baumgarten in Erwägung ziehen und rechtfertigen, als ſich auch auf die im Erachten gegebenen Nachweiſe einlaſſen, wie ſich auf Grund jener von dem Prof. Baumgarten vertretenen Principien ſeine Zerfallenheit mit den beſtehenden Zuſtänden der Kirche und des Staates vollziehe. *Beides iſt aber in keiner Weiſe geſchehen.* Es mag dahin geſtellt bleiben, ob der Dr. Schenkel, wenn er das Verhältniß des Prof. Baumgarten zu von Hofmann beſpricht, Recht hat zu ſagen, daß jener viel energiſcher, als dieſer auf praktiſche Ziele losgehe (Die Amtsentlaſſung S. 22), jedenfalls durfte von Hofmann ſich nicht überhoben achten, das „Lehren und Wirken"

des Prof. Baumgarten nach den in ihm offen hervortretenden Principien näher zu prüfen, da das Erachten des Consistoriums Beides in enge Verbindung gesetzt hatte, und Beides in gleicher Weise in Anspruch genommen hat.

Das Erachten sucht in allen seinen Ausführungen nachzuweisen, daß das Princip des Schleiermacherschen Subjectivismus in dem Prof. Baumgarten zu seiner äußersten Entwickelung und Ausbildung gelangt ist, da er in dem von ihm geltend gemachten Princip des Geistes einen das Princip der reinen Innerlichkeit handhabenden und darauf Alles zurückführenden Spiritualismus vertritt (Erachten S. 79). Von hier aus vollzieht sich nun bei dem Prof. Baumgarten, da er das Princip der reinen Innerlichkeit als den göttlichen Lebensodem der Heidenkirche betrachtet (Prot. Warnung II, 135), die Zersetzung und Auflösung des kirchlichen Dogmas überhaupt, und von hier aus durch rücksichtslose Anwendung seines Princips auf das geschichtliche Leben des Staates und der Kirche die Zersetzung der bestehenden Zustände. Ist es nun nicht äußerst befremdend, und wenn man das eigentliche punctum saliens der Frage in's Auge faßt, kaum erklärlich, daß von Hofmann sich völlig schweigend jenen Aeußerungen des Erachtens gegenüber verhält, da dasselbe von Anfang bis zu Ende die destructiven Tendenzen des Prof. Baumgarten in Bezug auf Dogma und Leben der Kirche als aus jenem Princip geflossen aufzeigt? Soll das etwa auch auf Mißverständnissen ruhen, welche nach von Hofmanns Meinung in dem Erachten eigentlich Alles verschuldet und herbeigeführt haben? Oder liegt es in dem eigenen klar vorliegenden Verhältniß von Hofmanns zu Schleiermacher? Es mag dies mitgewirkt haben, aber allein kann dies die Ursache nicht sein, da von Hofmanns Verhältniß zu Schleiermacher allerdings ein anderes ist, als dasjenige des Prof. Baumgarten zu demselben. Die Vermuthung liegt nahe, daß, wenn von Hofmann hierauf einging, er sich auch nicht der Anerkennung hätte entziehen können, daß das Schleiermachersche Princip, wie es von dem Prof.

Baumgarten aufgefaßt, auf die äußerste Spitze getrieben und praktisch verwandt wird, die völlige Alteration, ja Destruction des Dogmas herbeiführen und auf dem praktischen Gebiete radicale Tendenzen hervortreiben muß.

Jedenfalls aber durfte und konnte von Hofmann sich nicht überheben, auf die im Erachten dargelegte Baumgartensche Anschauungsweise principiell einzugehen, um den Beweis zu führen entweder, daß jene Principien mit Unrecht dem Prof. Baumgarten aufgebürdet seien, oder auch, daß dieselben nicht für destructiv erachtet werden könnten. Denn eine Lehranschauung, welche, wie die Baumgartensche, das Schleiermachersche System für die höhere Potenzirung des von Luther angefangenen Werkes erklärt und diesen geradezu beschuldigt, daß er nicht immer der doctrinären und abstracten Weise der hergebrachten Lehrentwickelung genugsamen Widerstand geleistet, um nicht zuweilen die Lehre geradezu an die Stelle des Glaubens zu setzen, und so an seinem Theile zu der späteren heillosen Verwirrung in diesem Gebiete den Anstoß gegeben zu haben (Harms S 48), weist schon von vorn herein auf einen tiefen principiellen Gegensatz hin. Schleiermacher wird nicht nur als derjenige bezeichnet, der das von Luther nur begonnene Werk weitergeführt und ausgestaltet habe, sondern der Prof. Baumgarten sieht in den Schleiermacherschen Principien die eigentlichen Träger der jetzt vorzunehmenden und weiter zu verfolgenden Umgestaltung der Kirche in Lehre und Leben, welche er seinerseits dadurch anstrebt, daß er von dem abstracten Princip der Innerlichkeit aus die kirchlichen Dogmen construirt, subjectivistisch umdeutet und zersetzt. Die Baumgartenschen Doctrinen sind überall von diesen Grundfäden durchzogen, und richten sich in ihrer Opposition gegen die vermeintliche abstracte und doctrinäre Lehrentwickelung der Kirche, recht eigentlich gegen die Objectivität der aus Gottes Wort geschöpften und im Bekenntniß der Kirche niedergelegten Heilslehre. Wie das metaphysische Element der Heilsgeschichte bei des Prof. Baumgarten principieller Stellung zu Schleiermacher

nicht zu seinem Rechte kommen konnte, so hat derselbe es auch nicht selten in anthropologische und religiöse Momente umgesetzt, und hat dadurch recht eigentlich sowohl die Hauptthatsachen des Heils, als auch die aus ihnen abgeleiteten Hauptdogmen theils alterirt, theils aufgelöst.

Das Erachten hat dies in allen wesentlichen Lehrstücken nachgewiesen. Wenn der Dr. Schenkel sagt, es sei der Vorwurf geradezu ungereimt, daß Baumgarten Schleiermacher apotheosire, d. h. göttlich verehre (Die Amtsklassung S. 25), so ist auf solche Wortpolemik überall Nichts zu antworten; wenn aber von Hofmann glaubt, Baumgartens Verhältniß zu Schleiermacher übergehen zu dürfen unter dem Vorwande, daß er nicht nöthig habe zu untersuchen, ob sich Baumgarten einer Apotheose Schleiermachers schuldig mache (Beleuchtung S. 16), so hat er damit schon darauf verzichtet, daß seinem Urtheile hinsichtlich der in Frage stehenden Principien ein erhebliches Gewicht beigelegt werden kann, da er das in seiner destructiven Tendenz aufgewiesene dogmatische Verfahren des Prof. Baumgarten principiell überall nicht in Betracht zieht, und so die Wurzel der gegen denselben gerichteten Argumentation überhaupt nicht berührt. Aber auch Luthardt hat ebenso wenig, wie von Hofmann, den Punkt erkannt, geschweige sich darauf eingelassen, worauf es ankommt, wenn er bemerkt (Sächs. Kirchen- und Schulblatt S. 107): „bedenklicher mußte sein (Baumgartens) Denkmal für Klaus Harms erscheinen sowohl wegen der Weise, wie er von der Union, als wie er von Schleiermacher spricht. Der Ruhm, mit dem er den Letzteren mehr und mehr verherrlicht, geht auch nach meinem Urtheile weit über das richtige Maaß hinaus, ich kann mich nicht überreden, daß er immer den wirklichen Schleiermacher meine, sondern er mag ein Bild desselben sich gemacht haben, an dem seine Phantasie nicht geringen Antheil hat, doch motivire dasselbe noch Alles keine Absetzung." Gewiß nicht, und wird das schwerlich Jemandem in den Sinn gekommen sein, wenn dem allein so wäre, wie Luthardt sagt, aber auch er verkennt

ganz, daß Baumgarten das Schleiermacherſche Princip in das Princip des freien Geiſtes umgeſetzt und recht eigentlich zum Princip abſoluter Innerlichkeit potenzirt hat, und daß daſſelbe bei dem Prof. Baumgarten in der Form eines Spiritualismus auftritt, der ſich gegen alle objectiven Factoren in Kirche und Staat richtet. Jenes Princip erſcheint ſomit nicht bloß auf die Spitze getrieben, ſondern wird auch in dieſer ſeiner extremſten Faſſung und Ausdehnung zur Anwendung gebracht, und in ſeine praktiſchen Conſequenzen hineinverfolgt, deren große Gefahren und Bedenken Niemand überſehen kann, welcher die Ausführungen im zweiten Theile des Erachtens vorurtheilsfrei und unbefangen geleſen haben wird. Deſto auffälliger und unverantwortlicher iſt es, daß von Hofmann hiervon gar keine Notiz genommen hat, obwohl es ihm hat ſchwerlich entgehen können, wie dieſer Factor zur Herbeiführung der Kataſtrophe bedingend mitgewirkt hat und nothwendig mitwirken mußte.

War es nun an ſich ſchon ganz unthunlich, von dem bei Prof. Baumgarten in Frage ſtehenden Principe abzuſehen, wenn von Hofmann das Erachten widerlegen wollte, das ſich weſentlich in ſeiner Argumentation darauf ſtützt, davon ausgeht und darauf das Einzelne zurückführt, ſo iſt die Methode, welche er einſchlägt, ebenſo unzuläſſig, ſcheinbar correcte Stellen, in denen ſich Ausſagen finden, welche mit dem kirchlichen Lehrzeugniſſe einigermaßen zuſammenſtimmen, heranzuziehen, um ſie den völlig incorrecten entgegenzuſtellen, zumal da die Beſchaffenheit der Baumgartenſchen Schriften von der Art iſt, daß ſich leicht das Widerſprechendſte aus ihnen wird zuſammenleſen laſſen. Ein gleiches Verfahren hält der Prof. Baumgarten für ausreichend, wenn er (Kriſis S. 77 ff.) einige Stellen, worauf ſpäter zurückzukommen ſein wird, zum Gegenerweiſe gegen die erhobenen Anſchuldigungen citirt. Aber auch Delitzſch, die Sache des Prof. Baumgarten S. 43, meint, daß bei dem Prof. Baumgarten ſo viele Stellen ſo unvorſichtig und ſo herausfordernd kühn ausgedrückt ſeien, daß ſie, um nicht gerechtem Gerichte zu

verfallen, der Zurechtſtellung durch andere bedurft hätten, ein ſynoptiſches Verfahren, zu welchem ein minder erſchüttertes Vertrauen gehörte, als es dem Verfaſſer des Erachtens innewohnte. Alle dieſe Ausführungen verkennen völlig, daß, abgeſehen davon, daß der Prof. Baumgarten nie und nirgends jene incorrecten Auslaſſungen widerrufen hat, dieſe ſcheinbar correcten Stellen an dem Princip gemeſſen werden müſſen, welches der Prof. Baumgarten vertritt.

Wenn das Erachten davon ausgeht, daß der Prof. Baumgarten die heilige Schrift weder als abſolutes Gotteswort, noch als einzige Quelle der Wahrheit betrachtet (S. 7), ſo iſt dies gerade in Bezug darauf ausgeführt, daß derſelbe beziehungsweiſe außerordentliche Heilsmittheilungen annimmt, ſo daß anderweitige Erkenntnißquellen des Heils aufgeſchloſſen und Glaubenswahrheiten gefunden werden können, welche nicht aus der alleinigen Quelle der heiligen Schrift geſchöpft worden ſind. Hierauf läßt ſich nun von Hofmann nicht ein, ſondern ſtellt dem einfach entgegen, daß die Symbole die Schrift nur als die einige wahrhaftige Richtſchnur betrachten, nach der alle Lehrer und Lehren zu richten und zu urtheilen ſeien. Indem er das hier gar nicht in Betracht kommende Verhältniß zwiſchen dem in der Kirche lebendig fortlebenden Worte Gottes und zwiſchen der Schrift heranzieht, giebt er Ausführungen, die Niemand leugnet, aber in Bezug auf die principielle Stellung des Prof. Baumgarten zur Schrift von keiner Bedeutung ſind. Wie von Hofmann das Conſiſtorium an Dr. Philippi verweiſ't in Bezug auf Ausführungen, die hier gar nicht in Frage ſtehen, ſo könnte ich ihn mit größerem Rechte in der eigentlichen Frage an ſeinen Collegen Dr. Schmid verweiſen, welcher ſagt (Dogmatik der evangeliſch-lutheriſchen Kirche S. 28): Die Schrift enthalte, eben weil ſie die einzige Quelle der Wahrheit iſt, dieſelbe vollkommen und ſo deutlich, daß wir dieſelbe wirklich aus ihr ſchöpfen können, und S. 29 bezeichnet derſelbe Theologe die Schrift als die einzige Quelle, aus welcher wir unſern Glauben

ſchöpfen. Derſelbe iſt aber ſoweit davon entfernt, mit dieſem Satze das in der Kirche lebendige Wort leugnen zu wollen, als das Erachten davon entfernt iſt, nur daß der Quell jener kirchlichen Tradition auf die Schrift zurückzuführen iſt. So wenig davon die Rede ſein kann, einen Gegenſatz zwiſchen dem verkündigten und geſchriebenen Worte, dem in der Kirche fortlebenden Worte und der heiligen Schrift annehmen zu wollen, oder die Schrift als äußerlichen Geſetzescodex der Kirche gegenüber zu ſtellen, ſo gewiß iſt es, daß jede anderweitige Quelle, welche ſich der Schrift an die Seite ſtellen will, und von welcher aus die Heilswahrheiten ergänzt werden ſollen, zurückgewieſen werden muß. Die Symbole wiſſen von keiner anderen Quelle der Heilswahrheit, als der Schrift, aus welcher ſie geſchöpft ſind, und lehnen auch jede andere ab, ſo daß, inſofern Gott ſelbſt in dem Worte der Offenbarung redet, auch die Schrift Alten und Neuen Teſtamentes die alleinige, durchaus reine Erkenntnißquelle der göttlichen Offenbarung iſt. Gerade dies aber iſt es, was der Prof. Baumgarten beſtreitet, und als Auswuchs einer bald nach der Reformatiou „auftauchenden doctrinären und ſcholaſtiſchen Theologie, die mehr Sinn für die Lehre, wie für das Leben, für den Buchſtaben, wie für den Geiſt hatte und nährte" bezeichnet, welche „dieſes ſogenannte Schriftprincip der Reformation dahin verſtanden habe, daß die heilige Schrift mehr und mehr als die lauterſte und reinſte Quelle aller chriſtlichen Erkenntniß und Erfahrung angeſehen und behandelt wurde." Sach. II, 172.

Man muß ſich billig wundern, daß von Hofmann und Luthardt an dieſen Auslaſſungen des Prof. Baumgarten nicht den geringſten Anſtoß nehmen. Denn indem der Prof. Baumgarten die Schrift nicht als die lauterſte und reinſte Quelle der chriſtlichen Erkenntniß angeſehen wiſſen will, tritt er doch wohl zweifellos mit unſerm Bekenntniß in ſchneidenden Widerſpruch, was Luthardt mit keinem Worte berührt, geſchweige anerkennt, obſchon er ſelbſt durch ſeine Aeußerung, daß die Schrift die reinſte Quelle ſei, darauf hingewieſen war. Dem gegenüber hat das Erach-

ten an den verſchiedenſten Stellen betont, daß nur Gottes Wort Artikel des Glaubens ſtellen ſoll und ſonſt Niemand, und hat mit dem Bekenntniß unſerer Kirche die Schriften Alten und Neuen Teſtaments ut limpidissimos purissimosque Israelis fontes (Sol. Decl.) bezeichnet, was von dem Prof. Baumgarten ausdrücklich in der angeführten Stelle in Abrede genommen wird. Indem aber das Erachten mit der Apologie Art. XV. behauptet, daß kein Menſch Gottes Willen anders erfahren und wiſſen kann, denn allein durch ſein Wort, ſtellt es von vorne herein ſich jener Auffaſſung des Prof. Baumgarten entgegen, welche eine nicht durch das Wort vermittelte Erleuchtung zur Quelle der Glaubenswahrheiten machen möchte, und eine Gefahr in der Anſchauung ſieht, „nach welcher wir das Wort ausſchließlich oder doch vorzugsweiſe in der Schrift beſitzen.“ (Sach. II, 173.) Daß aber die Schrift vorwiegend als die alleinige wahrhaftige Richtſchnur und Norm der Lehre in den Symbolen angeſehen wird, lag überhaupt in der ganzen Stellung und Aufgabe der reformatoriſchen Zeit, welche das falſche Princip der Tradition zu bekämpfen hatte, kann aber nicht einſeitig gegen die von uns dargelegte, in den Symbolen wurzelnde und bezeugte Auffaſſung der Schrift geltend gemacht werden. Denn die Schrift iſt ihnen die einzige und gewiſſeſte Norm der Lehre, weil ſie ihnen die alleinige reine Erkenntnißquelle iſt, aus der ſie ſchöpfen. Enthält nun die Schrift das zu unſerem Heile Nöthige vollkommen und iſt der Glaubensinhalt, den unſere Kirche bekennt, nicht anderswoher zu entnehmen, da er weder aus der Tradition, noch aus der durch die Erbſünde getrübten Vernunft noch ſonſt woher geſchöpft werden kann, ſo iſt auch das Erachten im vollſten Rechte gegen den Prof. Baumgarten, welcher die Schrift nur als Beſtätigung und Norm des im innerſten Geiſtesgrunde Gefundenen verwenden will, wenn es die Schrift als die alleinige reine Erkenntnißquelle der göttlichen Offenbarung betrachtet, welche alle Artikel der göttlichen Offenbarung unſeres Glaubens hell und mächtig bezeugt, und dagegen die ſubjective Erkenntnißquelle, welche der Prof. Baumgarten eröffnen will, auf das Entſchiedenſte zurückweiſet.

Den Vorwurf aber, daß der Prof. Baumgarten auch ihre alleinige kanonische Auctorität nur in so weit gelten läßt, als der durch den Geist Erleuchtete den demselben Geiste entsprungenen Inhalt der heiligen Schrift als den Geist seines Lebens, von dem er erleuchtet ist, wieder erkennt, meint von Hofmann damit zurückweisen zu können, daß der Prof. Baumgarten „nichts Anderes sage, als daß der Geist der Wiedergeburt, welche durch Wort und Sacrament gewirkt wird, mit dem Geiste Gottes, welcher in der heiligen Schrift redet, einer und derselbe sei, und der Wiedergeborene den Geist Gottes, welcher ihn seiner Gotteskindschaft innerlich vergewissert, in der heiligen Schrift vernehme." Beleuchtung S. 6. Handelte es sich hier um das durch Wort und Sacrament vermittelte testimonium spiritus sancti, durch welches der Wiedergeborene seiner Gotteskindschaft innerlich vergewissert ist, so wäre der Einwand begründet, aber der in Rede stehende Vorgang gestaltet sich bei dem Prof. Baumgarten geradezu umgekehrt, da derselbe „den Schwerpunkt aller Entscheidung immerdar in dem innersten Geheimniß seines Lebens und Wesens findet" und nun „nach der Zweiseitigkeit seines Wesens um so mehr das Bedürfniß hat, das, was ihn innerlich so sicher und so seligkeitet und bestimmt, auch außer sich zu erblicken" (Sach. I, 16), so daß auch hier wieder jenes Princip des Subjectivismus uns entgegentritt, der die Auctorität des geschriebenen Wortes abschwächt, das innere Licht betont, und nur das Bedürfniß hat, das auch außer sich zu erblicken, dessen er innerlich gewiß ist.

In Bezug auf des Prof. Baumgarten weitere Auffassung der heiligen Schrift führt das Erachten aus, daß er dieselbe völlig und absolut in die Darstellung und Verkörperung der Geschichte Israels aufgehen lasse. Von Hofmann geht hieran vorüber, obschon gerade dies ein principieller Punkt ist, worauf es ankommt. Denn jene Identificirung des Wortes der Schrift mit der Geschichte, oder die Umsetzung desselben in das alleinige Moment der Geschichte stellt den transscendenten Factor, insofern dieses von der Offenbarung zeugt und darum hinaus geht über

den Verlauf der Geſchichte, völlig zurück. Das Wort erſcheint hier ſo an die Geſchichte Iſraels unauflöslich geknüpft, daß es überhaupt nur die Interpretation des Volkslebens Iſraels und ſeiner Geſchichte iſt, nur geſchichtlich vermittelt erſcheint, keineswegs aber als göttliche Offenbarung ſpecifiſch aus dem natürlichen Verlaufe der Geſchichte heraustritt, und ſomit über dieſelbe hinausgeht. Daher die Behauptung des Erachtens, daß Alles in den Anſchauungen des Prof. Baumgarten darauf hinauslaufe, den Inhalt der Offenbarung aus dem Volksleben Iſraels herzuleiten, und ihn als einen natürlich vermittelten darzuſtellen. Denn iſt dem Prof. Baumgarten „die heilige Schrift Alten und Neuen Teſtamentes nur das gegenwärtige Denkmal der in zwiefacher Weiſe vollendeten Vergangenheit des Volkes Iſraels" (Sach. I, 294) und hat nur „der Geiſt des Volkes Iſrael ſich Männer auserwählt und herangebildet, welche die ewigen Momente ſeiner Geſchichte, die, weil die Gegenwart ſie nicht aufzunehmen fähig iſt, einer Zukunft entgegenharren, in der Schrift fixirten" und ſind die „Schreibenden nur als diejenigen Männer zu denken, in denen der Volksgeiſt Iſraels beſonders mächtig geweſen iſt, und haben wir uns „die Momente des Schreibens als die erhöhteſten und geweihteſten in dem Leben dieſer Männer vorzuſtellen" (Sach. I, 289), ſo tritt uns hier einerſeits eine Zuſammenſchrumpfung und Verkürzung des Offenbarungsinhaltes entgegen, andrerſeits ein ſolches Eingehen des Geiſtes Gottes in die Geſchichte, daß derſelbe ihr nicht mehr transſcendent bleibt, ſondern ihr immanent wird, und die Uebernatürlichkeit und Unmittelbarkeit göttlicher Offenbarungsmittheilung ſich auflöſt in ein Mächtigſein des Volksgeiſtes Iſraels in den Verfaſſern der Schrift, welche „die ewigen Momente ſeiner Geſchichte" der Nachwelt als heiligſtes Vermächtniß überlieferten." Iſt aber dem Prof. Baumgarten der Geiſt Iſraels eben der Geiſt Jehovahs, und ſind ihm die erhöhten und geweihten Momente der wahren Iſraeliten eben die Zuſtände in dem heiligen Geiſte (Sach. I, 290), ſo meint von Hofmann, den hieraus abgeleiteten

Vorwurf des Erachtens, daß Dr. Baumgarten die Grenzen zwiſchen dem göttlichen und menſchlichen Geiſte verrücke, und jeden ſpecifiſchen Unterſchied zwiſchen Beiden aufhebe, mit der Bemerkung widerlegen zu können, daß dem Prof. Baumgarten die altteſtamentliche Volksgemeinde Iſraels eben ſo eine Wohnſtatt des Geiſtes Jehovahs ſei, wie es von der neuteſtamentlichen Gemeinde Chriſti heißt, daß ſie ein Tempel des heiligen Geiſtes ſei. (Beleuchtung S. 6.) Weiter hat auch Luthardt, hierin ebenfalls von Hofmann folgend, nichts vorgebracht, als daß dem Prof. Baumgarten die heiligen Schriften nur Erzeugniſſe des iſraelitiſchen Geiſtes ſeien, weil ihm Jehovahs Geiſt in Iſrael wohnte und waltete; a. a. O. S. 114. Soll jedoch die Schrift nichts Anderes ſein, „als die vermittelte Ausprägung des iſraelitiſchen Volksgeiſtes für die Zukunft", ſo iſt damit auch das ſpecifiſche Moment der Offenbarung alterirt. Aber jene Inſtanz beſagt auch etwas ganz Verſchiedenes, als was das Erachten geltend gemacht hat. Mag immerhin dem Prof. Baumgarten die Volksgemeinde Iſraels eine Wohnſtatt des Geiſtes Jehovahs ſein, ſo folgt daraus noch nicht entfernt die Berechtigung, den Geiſt Iſraels als eben den Geiſt Jehovahs aufzufaſſen, vielmehr würde folgen, daß Beide auseinandergehen, einander entgegengeſetzt ſind und keineswegs coincidiren.

Bei dem Prof. Baumgarten findet ſich jene Iſraellatrie, welche die Offenbarung des Alten Teſtaments, weil ihm der Geiſt Iſraels eben der Geiſt Jehovahs iſt, als die Blüthe des Iſraelitiſchen Volksgeiſtes betrachtet. Das Letztere aber iſt die Grundanſchauung, worauf ſich Alles bei ihm zurückführen läßt. Statt des übernatürlichen, über die Geſchichte hinausgehenden Offenbarungsinhaltes, wird hier das Wort der Offenbarung als aufgehend in den iſraelitiſchen Volksgeiſt und mit ihm ideniſch betrachtet, ſo daß dem Prof. Baumgarten die Schrift als Iſraels Gabe an die Heiden erſcheint, und er von einer „ſacramentlichen Gegenwart und Selbſtmittheilung des heiligen Gottesvolkes an die Heidenkirche für ihren Entwickelungsgang

durch die Zeiten und Reiche der Welt" redet, da „dieſe ſacramentliche Gegenwart und Selbſtmittheilung Iſraels ihm die heilige Schrift iſt." (Sach. I, 269.) Gerade hier tritt jener Standpunkt hervor, welcher nicht nur alle Wortoffenbarung in das geſchichtliche Leben Iſraels aufgehen und ihre Transſcendenz ganz verſchwinden läßt, ſondern auch jene Verſchiebung und Ineinanderrückung der Grenzen zwiſchen dem göttlichen und menſchlichen Geiſte und die Aufhebung ihres ſpecifiſchen Unterſchiedes, welche das Erachten behauptet. Kann von Hofmann dies in der That in Abrede nehmen Angeſichts jener von dem Prof. Baumgarten behaupteten „ſacramentlichen Gegenwart und Selbſtmittheilung" Iſraels, wenn derſelbe die Schrift als „das Denkmal der vollendeten Vergangenheit Iſraels bezeichnet, in welcher Iſrael ſeine Geſchichte und Gewordenheit der Welt immerdar in äußerlicher und ſichtbarer Weiſe mittheilt, um die Welt für ſeine zukünftige Herrlichkeit und Offenbarung empfänglich zu machen und zu bereiten?" Wie iſt es aber zu erklären, daß von Hofmann nicht mit einem Worte ſich hierauf einläßt, um dieſe völlig abnorme Auffaſſung, woraus ſich die bedenklichſten Folgerungen herleiten müſſen, zu rechtfertigen? Er ſtellt die im Erachten erhobene Beſchuldigung in Abrede, geht jedoch ruhig an den ſchlagendſten dafür vorgebrachten Argumenten vorüber. Es liegt aber auch in jener Anſchauung eine völlige Verkennung der Stellung Iſraels in Bezug auf die zu erwartende Erlöſung, da Iſrael derſelben ebenſo bedürftig iſt, als die Heiden. Dieſe geht ſoweit, daß Iſrael zum „Mittler für die Menſchheit" gemacht und ihm eine mittleriſche Stellung zugewieſen wird, aus welcher recht eigentlich die Hülfe für die Heidenwelt hervorgeht. Dies wird nur dadurch möglich und erklärlich, daß der Geiſt Jehovahs als der transſcendente herabgedrückt, alterirt und mit dem Volksgeiſte Iſraels ſo identificirt wird, daß es zuläſſig erſcheint, aus ihm heraus Alles, was zum Heil dem Menſchen nothwendig iſt, abzuleiten. Sofern nun der Begriff der Offenbarung das Moment der Uebernatürlichkeit und Unmittelbarkeit

in ſich ſchließt, alſo eine aller natürlichen geſchichtlichen Entwickelung ſich entziehende That und Mittheilung des transſcendenten Gottes iſt, ſo iſt im geraden Gegenſatze hierzu alles Abſehen des Prof. Baumgarten darauf gerichtet, alle Offenbarungsthätigkeit nicht durch den Factor des heiligen Geiſtes, ſondern durch den Volksgeiſt Iſraels vermittelt ſein zu laſſen. Die Offenbarung erſcheint bei ihm als eine in das natürliche Leben, in den geſchichtlichen Proceß des Volkslebens Iſraels eingegangene, ja völlig aufgegangene, und ſofern die Schrift als die irdiſche und leibliche vermittelte Gegenwart der vollen und ganzen Vergangenheit Iſraels gefaßt wird, wird ſie, wie wir vorhin zeigten, als Heilsgabe Iſraels an die Heidenwelt betrachtet. Gerade deshalb, weil Iſrael, vermöge des ihm nach ſeiner Eigenthümlichkeit geſetzten Lebens, das Heil nach des Prof. Baumgarten Anſchauung als ein werdendes in ſich hatte, wird daſſelbe zum Factor der Erlöſung gemacht, woraus, wie an ſich klar iſt, nothwendig die Auflöſung der transſcendenten und metaphyſiſchen Factoren der Offenbarung folgt. Die übergeſchichtliche Geſchichte des Heils löſt ſich bei dem Prof. Baumgarten auf in den Verlauf der iſraelitiſchen Volksgeſchichte.

So wenig wie nun von Hofmann ein Wort hierüber hat, ſo wenig erregt es ihm auch Bedenken, daß „des geiſtlichen und ewigen Wortes eigentliche und urſprüngliche Daſeinsſphäre nicht der feſte und ſtarre Buchſtabe, ſondern der Lebensathem des menſchlichen Geſchlechts ſein ſoll.“ (Sach. II, 173.) Offenbar geht die Tendenz des Prof. Baumgarten dahin, noch andere anderswoher, als aus der Schrift entnommene Glaubenswahrheiten geltend zu machen, und dieſe aus dem ſubjectiv menſchlichen, natürlich vermittelten Geiſtesleben herzuleiten. Nimmermehr können dieſelben aus dem innerlichen Quell des rein ſubjectiven Lebens geſchöpft werden. Dahin aber geht die Tendenz der ſpiritualiſtiſchen Richtung des Prof. Baumgarten. Unzweifelhaft ergiebt ſich dies aus ſeiner Ausführung, daß „der Geiſt des Vaters und des Sohnes, der ein urſprüngliches Verhältniß zu jeder Menſchenſeele hat, auch ohne die Mittel und

Ordnungen, welche durch das Verderben des Fleisches verdunkelt und geschwächt worden sind, mit den Seelen in ihrem tiefsten Lebensgrunde zu verkehren das Recht und die Macht hat." Es sticht auch von Hofmann nicht weiter an, denn er übergeht es ganz und gar, daß der Prof. Baumgarten ausdrücklich erklärt, daß den heiligen Ordnungen und göttlichen Mitteln der Kirche Unreinheit anhafte (Sach. II, 80), und daß, indem die ordentlichen Mittel der Wirksamkeit des Geistes vielfach durch Trägheit des Fleisches unwirksam gemacht würden, der heilige Geist nicht selten in unseren Tagen außerordentliche und verborgene Wege gehe. (Sach. II, 120.) So gewiß nun die wahrhafte Gegenwart des heiligen Geistes und seines Wirkens in der Aneignung des Heilswerkes von der lutherischen Kirche stets anerkannt ist, so entschieden hat sie sich dagegen stets verwahrt, wenn dasselbe, wie es von dem Prof. Baumgarten geschieht, von der Wirksamkeit des Wortes losgelöst wird, und unter dem exorbitanten Vorgeben der den ordentlichen Mitteln der Kirche anhaftenden Unreinheit oder ihrer Schwächung durch die Trägheit des Fleisches auf außerordentliche und verborgene Wege der Wirksamkeit des Geistes hingewiesen wird. Der heilige Geist geht vielmehr mit seinem Wirken in die feste Ordnung des Heils ein, so daß Alles zurückgewiesen werden muß, was neben den göttlichen Mitteln der Kirche, denen nicht Unreinheit anhaftet, sondern welche allein die Gnade vermitteln, irgendwie selbstständige Berechtigung in Anspruch nehmen will. Nimmt aber von Hofmann (Beleuchtung S. 7) es in Schutz, daß der Prof. Baumgarten behauptet, es sei die Schrift nicht sowohl für die einzelnen Gläubigen, sondern für die gesammte Kirche bestimmt (Sach. I, 295), wie er dies auch anderweitig so ausspricht, daß dieselbe vor Allem für die Lehrer der Kirche bestimmt sei, so ist in der That über die Vertheidigung dieses durch und durch unprotestantischen Satzes von Seiten von Hofmanns kein Wort zu verlieren. Es braucht nur gesagt zu werden, daß diese mit dem Satze versucht wird, daß die Schrift

für die Kirche Gottes die untrügliche Richtschnur und Regel ihres Glaubens und ihres Lebens bilde. Denn es springt in die Augen, daß dieses etwas völlig Anderes ist, als was das Erachten als Ansicht des Prof. Baumgarten mit Fug und Recht in Anspruch genommen hat. Die Apologie von Hofmanns ist somit hier ebenso unzutreffend, als gänzlich inadäquat.

Das Erachten hat aber auch keineswegs den in den Gesichten Sacharja's und Daniels vorkommenden Gegensatz des Menschlichen und Thierischen verkannt; was es bedenklich gefunden hat, ist die Anwendung, welche der Prof. Baumgarten von diesem Gegensatze auf den Fall des Menschen und auf die ganze weitere Entwickelung der Geschichte der Menschheit bis zu dem Ende der Tage gemacht hat. Handelte es sich hier bloß um eine vereinzelte geschichtliche oder praktisch-asketische Ausführung, so mochte er immerhin innerhalb derselben sagen, daß durch die Verführung der Schlange die Menschheit thierisches Wesen in sich aufgenommen habe. Gegen eine derartige Auffassung und Deutung, die immerhin könnte sinnig gehalten sein, dürfte sich wenig einwenden lassen, aber wenn der Prof. Baumgarten auf dieser Grundlage den Fall auffaßt als „die Verkehrung der von Gott zwischen Thier und Menschen gesetzten Ordnung durch des Menschen That" (Sach. I, 205), und von hier aus Consequenzen zieht, welche das ganze geschichtliche Leben der Menschheit angehen, und die Tendenz haben, das Moment des thierischen Wesens zu einem Princip der Entwickelung zu machen, und menschliche und thierische Entwickelung als zwei Entwickelungsgänge in der Geschichte der Menschheit einander gegenüber zu stellen, indem „das menschliche Geschlecht so geschaffen und angelegt worden, daß auch nach dem Falle die Möglichkeit einer menschheitlichen und der thierischen entgegengesetzten Entwickelung gegeben sei" (Sach. I, 210), so ruht dies wesentlich auf einer Verkehrung der anthropologischen Lehrbestimmungen der Kirche. Es mußte im Erachten um so mehr das Bedenkliche

dieſer Doctrin, welche mit dem Ausgange der Heilsgeſchichte von dem Prof. Baumgarten verknüpft wird, hervorgehoben werden, da auch die ſoteriologiſchen Lehrſtücke von dieſer Auffaſſung afficirt werden, inſofern er ausführt, daß das in der Schöpfungsordnung geſetzte Verhältniß zwiſchen Thier und Menſch wiederhergeſtellt werden ſoll, was jedoch nur durch den Untergang des Thieres durch des Menſchen Macht geſchehen könne, und das eben ſei die Zertretung des Schlangenkopfes durch den Fuß des Weibesſamens!! (Sach. I, 207.) Endlich hat dieſe ganze Auffaſſung, die keineswegs bei dem Prof. Baumgarten als eine vereinzelte erſcheint, bedeutſam eingewirkt auf ſeine eschatologiſchen Doctrinen. Wie jene Anſchauung, ſo weit ſie zur Anwendung gebracht wird, die Heilsgeſchichte zu verkehren droht, ſo hat ſie auch unverkennbar bedingend und verwirrend auf die zeitgeſchichtlichen Betrachtungen des Prof. Baumgarten eingewirkt, mag er nun das Leben des Staates oder der Kirche in Erwägung ziehen. Gerade hier liegt eine weſentliche Gefahr ſeiner ganzen Richtung, daß er, der für die geſchichtlichen Zuſtände der Gegenwart weder Verſtändniß, noch Liebe, ſondern allein Tadel hat, jene mit chiliaſtiſchen Elementen verſetzte Anſchauung zur Norm und zum Richtmaaß ſeiner Theoſopheme und der daraus ſich ableitenden Urtheile über die Staaten als reine Weltmächte, oder über die verderbliche Verbindung der Kirche mit ihnen macht.

Während das Erachten jedoch dies verhältnißmäßig als ein Nebenſächliches behandelt, und nur mit Bezug auf die in ihm liegenden Conſequenzen als bedenklich ausgeführt hat, hat daſſelbe dagegen, und gewiß mit Recht, ein weit größeres Gewicht darauf gelegt, daß nach des Prof. Baumgarten Anſchauung die Perſon des Erlöſers in menſchlicher Weiſe aus der Menſchheit und ihrer Entwickelung herausgeſetzt wird, und daß derſelbe das Heilswerk ſchließlich in die Aufrichtung eines nationalen Königthums ausgehen läßt. Dem Erachten ſind dieſes weſentliche Punkte, von denen aus es die Anſchuldigung von der Ver-

kehrung der Heilsgeschichte und ihrer nicht bekenntnißmäßigen, weil indirect das Dogma alterirenden Auffassung erhebt. Von Hofmann leugnet dieselbe, obwohl hier, wie fast überall, der Beweisführung des Erachtens und seinen Positionen nur kurze, negative Behauptungen entgegensetzend, die sich nicht sowohl auf entsprechende, durchschlagende Argumente als allein auf seine Auctorität gründen. Wir wollen sehen, mit welchem Rechte er beide Hauptpunkte leugnet.

Es hängt mit der ganzen unzulässigen Auffassung und Begriffsbestimmung der Offenbarungsthätigkeit und ihrer Identificirung mit dem geschichtlichen Verlaufe des Volkslebens Israels zusammen, daß dem Prof. Baumgarten die Transscendenz derselben und ihrer übergeschichtlichen Geschichte durchaus verloren geht. Das Heil wird seinem Ursprunge und seiner Wirksamkeit nach nicht als ein transscendentes festgehalten und begriffen, sondern als ein dem geschichtlichen Leben Israels immanentes gedacht, so daß Israel selbst zum Factor der Erlösung gemacht wird. Während es zur Eigenthümlichkeit der göttlichen Offenbarungsthätigkeit gehört, daß dieselbe, qualitativ und quantitativ fortschreitend, stetig wächst, und Israel gerade hierdurch, indem das göttliche Thun an ihm sich vollzieht, zum Volke des Heils wird, soll dagegen nach des Prof. Baumgarten Anschauungsweise Israel in seiner ganzen Entwickelung darauf angelegt sein, den das Heil wirkenden Factor aus sich herauszusetzen und hervorzubringen. Um dieses irgendwie nachweisen zu können, bedient sich der Prof. Baumgarten von vorneherein der Verkehrung der Stellung Abrahams, den Gott besonders genommen und ihn aus der das ganze Menschengeschlecht umfassenden Verderbtheit herausgestellt habe, um aus diesem Auserwählten ein Volk zu schaffen und zu bereiten. (Sach. I, 13.) Höchst beachtenswerth ist es nun, daß von Hofmann diese Ausführung des Erachtens nicht in Anspruch genommen hat, obgleich von diesem wichtigen principiellen Punkte des Prof. Baumgarten Entwickelung ausgeht, diese daher von von Hofmann vertheidigt werden

mußte, wenn er nicht, wie dies geschieht, jener Auffassung etwas ganz Anderes unterschieben wollte. Soll nämlich Israel eine mittlerische Stellung haben, soll es das Heil geben und wirken, so mußte freilich in Abraham nicht nur ein neues Glaubensleben der Menschheit eingepflanzt werden, sondern es mußte in ihm ein solcher neuer Anfang gesetzt werden, welcher, die das ganze Menschengeschlecht umfassende Verderbtheit ausschließend, den das Heil wirkenden Factor in Israel, welches als Volk aus diesem Auserwählten bereitet ist, erzeugen konnte. Denn das ist es, was das Erachten dem Prof. Baumgarten vorwirft, daß er dem Volke Israel nicht eine berechtigte Stellung innerhalb der heilsgeschichtlichen Entwickelung als dem Träger der Verheißung, sondern eine schriftwidrige Stellung zuweist, insofern um seines substantiellen Seins willen Christus in ihm beschlossen sein soll. Alles aber concentrirt sich darin, daß in Israels Geschichte die Natur für die Fleischwerdung Christi bereitet wird. Bemerkt aber Luthardt, daß der Prof. Baumgarten die altiestamentliche Heilsgeschichte schon in seinem Commentar zum Pentateuch in dem Sinne als Vorgeschichte auffasse, daß dieser nach seiner Menschheit in Israel wie beschlossen erscheine, und so aus demselben herausgeboren werde, so hebt dieser Umstand keineswegs das Bekenntnißwidrige der Auffassung auf, wozu noch kommt, daß die dortigen Anfänge jener Auffassung im Sacharja völlig ausgebildet und nach allen Seiten entwickelt auftreten.

Um diesen tiefgreifenden, die Heilsgeschichte zersetzenden und die Grundlehren des Christenthums gefährdenden Irrthum zu vertheidigen, führt von Hofmann zwei Stellen an, von denen der wesentliche Inhalt der einen der ist, daß die Geschichte Israels die Lösung der Verwirrung der menschlichen Entwickelung, welche durch den Abfall des ersten Menschen entstanden ist, einleiten und vollenden soll, so daß diese seine Geschichte auf die Herbeiführung einer solchen centralen Stellung eines Individuums zum Menschengeschlecht angelegt sein müsse (Sach. I, 273), und von denen die andere wesentlich das aussagt, daß

der Anfang des Volkes Gottes durch das Wort Gottes bewirkt worden, und daß „dieser Geist eines von den Heiden verschiedenen Anfangs, eines von der Natur der Welt verschiedenen Lebens, den wir in den Anfängen Israels waltend und wirkend finden, das durch die ganze Entwickelung dieses Volks bestimmende und bedingende Princip sei.“ (Sach. I, 271.) Knüpft nun hieran von Hofmann die Bemerkung: „somit könne man nicht auf den Gedanken kommen, Dr. Baumgarten weise dem israelitischen Volk seine geschichtliche Stellung auf Grund dessen zu, was es aus sich selbst ist“ (Beleuchtung S. 10), so muß man sich verwundern, daß dadurch die Ausführungen des Erachtens hinfällig werden sollen, da in demselben nicht entfernt ausgesprochen ist, daß das Volk Israel etwas von sich selbst aus sei, ein Gedanke, der dem Erachten völlig fremd ist. Vielmehr ist in demselben wiederholt darauf hingewiesen, daß nach den Lehrausführungen des Prof. Baumgarten der Geist Jehovahs eben der Geist Israels geworden, somit in das Volk des Heils eingegangen und somit dem geschichtlichen Verlauf dieses Volkslebens immanent sei. So geschieht es, daß nach dieser Auffassung der Erlöser im Volke des Heils sarkisch existent ist, ehe noch der Logos Fleisch geworden. Denn wenn es gleich wahr ist, daß durch das an Abraham ergangene Wort Gottes sein Anfang gesetzt worden, und daß die wirksame Gegenwart des in diesem Worte wirksam gewesenen Geistes Gottes es von allen Völkern unterscheide, welche ihren Anfang nach der Natur des Lebens dieser Welt genommen haben (Beleuchtung S. 10), so ist mit dem Allen, denn dies ist im Erachten nicht in Abrede genommen, durchaus nicht widerlegt, wie von Hofmann fast unbegreiflich annimmt, daß der Prof. Baumgarten Israel nicht zum Factor der Erlösung mache, und ebenso wenig Christum als in diesem Volksleben physisch enthalten aus ihm herausgesetzt werden lasse. Denn von Hofmann hat eben gar nicht Rücksicht genommen auf den in Abraham gesetzten neuen, die Verderbtheit des menschlichen Geschlechts ausschließenden Anfang, und noch weniger hat

er dargethan, daß nicht von dem Prof. Baumgarten in dem ganzen Verlaufe der mit Abraham anhebenden Vorgeschichte Christi ein Proceß gesehen wird, den in Israel sarkisch existenten Centralmenschen in der Fülle der Zeit hervorzubringen.

Israels Volksgeschichte wird von Anfang an so geartet gedacht, daß die organische Zusammenfassung des gesammten Volkes unter ein hauptmäßiges Individuum immerfort angebahnt und versucht werde. (Sach. I, 273.) Verfolgt doch der Prof. Baumgarten nun die ganze Volksgeschichte Israels, um sie darauf anzusehen, ob „dieses hauptgemäße Individuum" bereits angebahnt sei, und ob Jemand vorhanden sei, die Stelle eines solchen persönlichen Centralpunktes für das gesammte Volksleben auszufüllen oder nicht", so daß Abraham, Isaak, Moses und David gerade in Bezug hierauf in Betracht gezogen werden, ob in ihnen jener Proceß sich schon vollzogen habe. Haben nun jene noch nicht der Idee des Centralmenschen entsprochen, und ist dieser also noch nicht in ihnen aus Israel herausgesetzt, so erweist sich doch an jenem von dem Prof. Baumgarten angenommenen und speciell auseinandergelegten Geschichtsprocesse es unwiderleglich, daß derselbe Christum als sarkisch im Volksleben Israels beschlossen sich denkt. Kann aber etwas klarer sein, als dieses, daß der Prof. Baumgarten hier eine Construction der Vorgeschichte Christi giebt, welche jene Persönlichkeiten nicht etwa als Typen, sondern als eigentliche Ansätze Israels betrachtet, um den in ihm beschlossenen Christus aus sich herauszusetzen, oder mit anderen Worten, ihn hervorzubringen? Und doch fragt von Hofmann, ob man sagen könne, der Prof. Baumgarten habe die stufengängige Entwickelung des Verheißungselementes in die, wie das Erachten S. 90 nachgewiesen hat, stufengängige Entwickelung des Stoffes umgesetzt, aus welchem der Centralmensch entstanden ist. (Beleuchtung S. 10.) Sollen jene Ausführungen des Prof. Baumgarten überhaupt einen Sinn haben, so kann derselbe kein anderer sein, als daß das Volksleben Israels derartig gedacht und sein substantielles Sein so aufgefaßt wird,

daß reſpective das Werden und das Herausſetzen des Centralmenſchen aus demſelben ermöglicht wird. Statt einer Heilsgeſchichte aber, in welcher Gott ſelbſt ſtufenmäßig zu dem fortſchreitenden Heile Alles vorbereitet, haben wir es hier bei dem Prof. Baumgarten mit einem Geſchichtsproceſſe zu thun, in welchem nicht die Offenbarungsthätigkeit Gottes, ſondern das ſubſtantielle Sein Iſraels, in welches der Geiſt Jehovahs eingegangen iſt, ſowohl der bedingende Factor, als auch das ſich entwickelnde Subſtrat iſt.

Damit aber, daß von Hofmann peremtoriſch ohne Gegenbeweis behauptet, daß der Prof. Baumgarten weder einen phyſiſchen Proceß, auf deſſen obige Darlegung weiter von ihm nicht eingegangen iſt, in Iſrael, der ſich in Maria concentrirte, annehme, noch die Sündloſigkeit der menſchlichen Natur Chriſti dadurch vermittelt ſein laſſe, wird die Thatſache, daß der Prof. Baumgarten ſo lehrt, nicht aufgehoben. Denn obſchon jene Anſätze in jenen hervorragenden Perſönlichkeiten Iſraels noch nicht zum Ziele geführt hatten, und Iſrael bei gebrochener Manneskraft die rechte Perſönlichkeit nicht aus ſich herausſetzen konnte, war ſie ſchließlich in Maria beſchloſſen, da „jenes hauptmäßige Individuum" von Anfang an in der Subſtanz Iſraels ſarkiſch enthalten war. Es iſt dies offenbar etwas ganz Anderes, als die durch die Schrift bezeugte Abſtammung Chriſti nach dem Fleiſch aus dem Samen Davids. Mit keinem Worte hat von Hofmann widerlegt, daß das Weſen der Maria bei Prof. Baumgarten als der Stoff dargeſtellt wird, aus welchem um ſeiner eigenthümlichen Miſchung willen an dieſem Punkte der Heilsgeſchichte Chriſtus herausgeſetzt werden mußte. Oder iſt es etwa unbedenklich, daß ſie als „eine für den heiligſten Zweck aller Geſchichte bereitete Perſönlichkeit" geſchildert und ihr „ein ſolches menſchliches Verhalten, welches nicht durch die erſte Entſcheidung des Menſchengeſchlechts beſtimmt ſei", beigelegt wird? Streift nicht dieſe Auffaſſung, namentlich in der letzten Aeußerung, nahezu an dasjenige heran, was die katholiſche Kirche

von der Maria lehrt? Und blicken wir nun zurück auf den ganzen Gang und Inhalt dieser dogmatischen Ausführung, von welcher der soeben berührte Punkt in Bezug auf die Maria nur der Ausläufer ist, so begegnet uns bei von Hofmann nicht einmal der Versuch, die Ausführungen des Erachtens, in denen dasselbe die eigentliche Genesis dieser Sätze bei Schleiermacher nachweist, zu widerlegen. Ist es denn etwa Lehre unserer Kirche, daß Christus als solcher nach seiner Menschheit im Volke Israel beschlossen gewesen sei? Von einem nach der sarkischen Seite hin die Erscheinung Christi vorbereitenden Proceß weiß weder die Schrift noch das Bekenntniß unserer Kirche irgend Etwas. Es begegnet uns hier nur die Anwendung des Schleiermacherschen Princips, daß die Erscheinung Christi nicht als etwas schlechthin Uebernatürliches zu begreifen sei, und der Sinn der ganzen, als ein Besonderes sich gebenden Geschichtsconstruction läuft, wie das Erachten S. 36 nachgewiesen hat, darauf hinaus, daß im Schleiermacherschen Sinne das Hervortreten eines solchen Lebens als eine Wirkung der unserer Natur als Gattung einwohnenden Entwickelungskraft begriffen wird, nur daß statt derselben mutatis mutandis das Volksleben Israels herangezogen ist.

Eine Auffassung, welche in der dargelegten Weise die sarkische Existenz Jesu aus dem Volksleben Israels und speciell aus der eigenthümlich bereiteten Persönlichkeit der Maria begreifen will, hat schon dadurch von vorne herein eine nicht entsprechende Stellung zu der kirchlichen Lehre von der Person Christi. Und in der That sind alle Ausführungen des Prof. Baumgarten von der heftigsten Polemik gegen die Kirchenlehre von der Person Christi durchzogen, indem er seine menschheitliche Construction derselben der Kirchenlehre entgegenstellt. Zur Widerlegung zieht von Hofmann Sach. I, 238 herbei, wo der Prof. Baumgarten sagt: „Aber indem die Kirchenlehre darauf ausgeht, die göttlichen Prädicate nicht sowohl als eigenthümliche Bestimmtheiten dieses menschlichen Seins und Wirkens zu

behaupten und zu erweiſen, ſondern als neben und außer dieſem menſchlichen Sein und Wirken vorhanden, kommt ſie in die Nothwendigkeit, den Schriftſtellen, welche das Göttliche niemals für ſich ausſagen, Zwang anzuthun, und es erneut ſich immer wieder der Eindruck einer Incongruenz der Schriftlehre und der Kirchenlehre in der Chriſtologie, wenn auch nicht in dem Inhalte, ſo doch in der Form", und iſt der Meinung, daß derſelbe eben hiermit beſtätige, daß er mit dem, was die Kirche lehre, einhellig ſei, und nur nicht einverſtanden mit der Art und Weiſe, wie ſie es lehre. (Beleuchtung S. 12.) Wir könnten zunächſt fragen, ob überall dieſe Art der Polemik gegen die Kirche zuläſſig iſt, welche recht eigentlich in der angeblichen und vorausgeſetzten Incongruenz der Schriftlehre und der Kirchenlehre von der Perſon Chriſti ihren Grund hat. Wird man aber vollends ſagen können, daß es ſich hier nur handle, wie von Hofmann will, um eine verſchiedene Lehrmethode, etwa um eine neue Weiſe alte Wahrheit zu lehren? Tadelt er nicht die Einſchärfung der Lehre von der Gottheit Chriſti auf das Bitterſte (Sach. I, 241 f.) und will im Gegenſatze hierzu die „heilige Menſchheit Chriſti" in ihrer vollen Ganzheit in den Grund des Glaubens aufgenommen wiſſen? Schon dadurch aber, daß er die göttlichen Prädicate als eigenthümliche Beſtimmtheiten des menſchheitlichen Seins und Wirkens Chriſti behaupten und beweiſen will, ergiebt ſich klar, daß es ſich wenigſtens um keine Vermittelung handelt, welche den ſubſtantiellen Inhalt der Lehre unangetaſtet läßt, ſondern um einen Bruch mit den Grundanſchauungen der Kirchenlehre. Von Hofmann giebt nun zwar zu, daß der Prof. Baumgarten überall hervorhebt und betont, was Jeſus vermöge ſeiner unſündlichen Empfängniß und was er vermöge ſeiner Salbung mit dem heiligen Geiſte ſei, aber bemerkt ſodann, wenn er ihm nichts weiter ſei, als Menſch, wie könne er ſchreiben: „das Wort, welches Gott war von Ewigkeit, in welchem alle Weisheit und Erkenntniß von Ewigkeit zu Ewigkeit beſchloſſen liegt, iſt Fleiſch geworden". (Beleuchtung S. 11.) Das Erachten

nimmt dies so wenig in Abrede, daß es selbst diese Stelle S. 92 citirt hat. Darauf aber kommt es nicht an, ob sich der Prof. Baumgarten solcher Ausdrücke und Wendungen bedient hat oder bedient — der alte Rationalismus hat dies oft genug gethan — sondern darauf, ob dieselben an seinem anderweitigen Princip gemessen im Sinne der Kirche verstanden werden können, so daß er in Wahrheit mit der Kirchenlehre einhellig ist. Was das Erachten dem Prof. Baumgarten vorwirft, ist nicht Unglaube, sondern Nichtübereinstimmung mit der Kirchenlehre, so daß auch die Krisis S. 78 f. aus seinen Predigten citirten Stellen dieses Urtheil nicht alteriren. Lehrt etwa der Prof. Baumgarten die Menschwerdung des Logos, der zweiten Person der Gottheit und die Einigung der göttlichen und menschlichen Natur in der Person des Gottmenschen? Der durch Naturzusammenhang mit Israel verknüpfte, aus ihm herausgesetzte Centralmensch, dessen Werden nach der sarkischen menschheitlichen Seite in Israel angebahnt ist, kann nicht zusammengestellt werden mit dem Logos, dem ewigen Sohn Gottes, der in Folge des Heilsrathschlusses des Vaters die menschliche Natur assumirt und mit derselben sich persönlich geeinigt hat.

Fragt aber von Hofmann, wie der Prof. Baumgarten ihn auch nur den Fleisch Gewordenen nennen könne, wenn er ihm nichts Anderes sei, als was er mit seiner Empfängniß angefangen habe zu sein (Beleuchtung S. 11), so kann er ihn so nennen, gleich wie er ihn, als „eine Fleisch gewordene Persönlichkeit ansieht, welche befähigt ist, den gesammten Bereich ihrer Natur zum Organe des Geistes machen" (Sach. I, 275). Nennt der Prof. Baumgarten doch den Herrn sogar „den Erdentsprossenen" (Sach. II, 548). Das ist ja gerade das Eigenthümliche und angeblich Neue seiner menschheitlichen Construction der Person Christi, daß er dieselbe wesentlich aus den beiden Momenten der unsündlichen Empfängniß und der Salbung mit dem heiligen Geiste construirt. Der Gottmensch der Kirchenlehre ist ihm der „normale Mensch, der Erdentsprossene," den er allein

behaupten und zu erweisen, sondern als [illegible] äh-
menschlichen Sein und Wirken vorh[illegible] dem
Nothwendigkeit, den Schriftstellen, [illegible] Hof-
für sich aussagen, Zwang anzuth[illegible] reibt:
wieder der Eindruck einer Inco[illegible] arauf
Kirchenlehre in der Christolo[illegible] Klei-
halte, so doch in der Form[illegible] ersön-
eben hiermit bestätige, [illegible] öttliche
einhellig sei, und nur [illegible] ll und
wie sie es lehre. ([illegible] estalt versenkt,
fragen, ob übera[illegible] schein, als die ewige
lässig ist, welche [illegible] ns in dem geschichtlichen Ver-
gesetzten Inco[illegible] n menschheitlichen Organismus seiner
der Person [illegible] offenbar erscheint" (Sach. I, 237). Gerade
sagen kör[illegible] weist aber recht eigentlich, was das Erachten
will, u[illegible] hat, daß von dem Prof. Baumgarten die Menschheit
alte [illegible] als die einzige Basis seiner Persönlichkeit, wie seines
Le[illegible] hingestellt wird. Denn das, was derselbe in die-
[illegible] Stelle von Christi göttlicher Vergangenheit, Gegenwart
und Zukunft, von der ewigen Gottheit seines Wesens und Thuns
sagt, soll ja nur in dem geschichtlichen Verlauf seines Lebens
durch den menschheitlichen Organismus seiner Person vermit-
telt und offenbar erscheinen. Es ist hier von keiner persönlichen
Vereinigung des Logos mit der menschlichen Natur und der dar-
aus folgenden Gemeinschaft der göttlichen und menschlichen Na-
tur in der Person Christi die Rede, so daß jene Auffassung,
welche nur das eine Ziel kennt, die menschheitliche Entwicke-
lung Christi auseinander zu legen, und alle göttlichen Prädicate
nur als eigenthümliche Bestimmtheiten dieses menschlichen Seins
und Wirkens zu behaupten, mit den Lehrausführungen der
Concordienformel im tiefsten Widerspruch steht.

Dafür preist denn auch der Dr. Schenkel (Amtsentlassung
S. 40) es als ein wahres Verdienst Baumgartens, „in dieser
Zeit theologischer Furchtsamkeit und Zurückhaltung, auf die

...it und Menſchlichkeit der Perſon und des Per-
...lles Gewicht gelegt und daſſelbe in lebendi-
...chgewieſen zu haben." Aber dieſe angeb-
...dieſe vermeintlich neue Vermittelung der
...erſon des Gottmenſchen, ſteht durch
...ſtruction der Perſon Chriſti, die
...ben zu conſtruiren und aufzu-
...re im völligſten Gegenſatze.
...ab alles Andere abſorbirt,
...n der unſündlichen Geburt Chriſti
..., durch welchen Geſchichtsproceß dieſe
...n der Maria — das ſpecifiſche Moment der
...ie Baumgartens enthalten iſt, während die Kirche in
...Perſon Chriſti nicht den vom Geiſt gezeugten, ſündloſen
Normalmenſchen ſieht, ſondern den wahrhaftigen, ewigen Gott
vom Vater in Ewigkeit geboren, und wahrhaftigen Menſchen
von der Jungfrau Maria geboren. Dagegen kommen dem Prof.
Baumgarten die conſtitutiven Momente der Schleiermacherſchen
Chriſtologie allein in Betracht, ſo daß der aus dem heiligen
Geiſt ſündlos Erzeugte, in welchem die Geiſtesverleihung ihr
Vollmaaß erreicht hat, ſein menſchheitliches Leben und Sein,
ihm der weſentliche Inhalt ſeiner Chriſtologie iſt. Somit iſt
das Erachten völlig im Rechte, und iſt weit von dem Gefühl
entfernt geweſen, wie von Hofmann meint, hiermit etwas Un-
ſicheres zu behaupten, wenn es ſagt, daß die wahrhaftige Gott-
heit des Herrn von dem Prof. Baumgarten völlig zurückgeſtellt,
ja beſeitigt werde. Es hat damit nur ganz entſprechend das
Factum, wie es in ſeinen Lehrausführungen vorliegt, bezeich-
net. Derſelbe leugnet nicht geradezu die wahrhaftige Gottheit
des Herrn, aber er läßt die göttliche Natur nicht zu ihrem
Rechte kommen, und ſchwächt dadurch überall die Kirchenlehre
in der bedenklichſten Weiſe ab. Auf alle Nachweiſungen aber,
wie der Prof. Baumgarten die Gottmenſchheit Chriſti in die
heilige Menſchheit Jeſu umgeſetzt hat, läßt ſich von Hof-

mann überhaupt nicht ein. Hat das Erachten nun überall dieſe Herabdrückung der Perſon Chriſti und ihrer Entwickelung nach der Seite der göttlichen Natur hin nachgewieſen, ſo kann eben hierbei nicht von einer anderen Vermittelung, oder einer anderen Lehrmethode die Rede ſein, wie von Hofmann uns einreden will, ſondern es liegt hier ein weſentlicher, tief eingreifender Irrthum vor, wodurch ſeine Lehre nicht nur mit der Kirchenlehre nicht zuſammenſtimmt, ſondern ſie recht eigentlich zerſetzt. Könnte man aber unter der Firma einer anderen Vermittelung oder einer anderen Lehrmethode ſo verfahren, wie Prof. Baumgarten mit der kirchlichen Chriſtologie verfährt, ſo müßte eine allgemeine Deſtruction der Kirchenlehre die nothwendige daraus ſich ergebende Folge ſein.

Das Erachten iſt beſtrebt geweſen, die dargelegte bekenntnißwidrige Auffaſſung der Perſon Chriſti in ihrem inneren Zuſammenhange mit der überſpannten Anſchauung, welche der Prof. Baumgarten von Iſrael als dem Volke des Heils und dem ihm zukommenden Berufe hat, nachzuweiſen und zugleich zu zeigen, wie Beides wiederum verknüpft iſt mit der Stellung, welche nach ſeiner Meinung Iſrael am Ende der Tage einnehmen ſoll. Von hier aus wird die befremdliche Conſtruction, welche derſelbe von dem Wirken Chriſti zu geben verſucht hat, in Anſpruch genommen, namentlich wie derſelbe ausführt, „warum nicht Chriſtus als legitimer Erbe des davidiſchen Thrones in königlicher Machtvollkommenheit ſein Reich einnimmt und ſein Volk aus dem eiſernen Joche des römiſchen Weltreiches erlöſt.“ (Sach. II, 438.) Da ihm die Wiederherſtellung der Nationalität Iſraels als der Ausgang aller Heilsgeſchichte erſcheint, will er auch das Heilswerk in die Aufrichtung eines nationalen Königreiches ausgehen laſſen. Iſt dem aber ſo, wie der Prof. Baumgarten behauptet, daß Chriſtus überhaupt daran gedacht hat, auf dem Wege äußerer Machtwirkung ſein Volk aus dem eiſernen Joche des römiſchen Weltreiches zu erlöſen, ſo iſt auch das Erachten im Rechte, wenn

daſſelbe auf Grund dieſer Ausführungen des Prof. Baumgarten von einem politiſchen Plane redet, und das um ſo mehr, wenn derſelbe ausführt, daß die gleich im Anfange des Auftretens Chriſti von ihm vorgenommene Tempelreinigung „ein Verſuch" geweſen ſein ſoll, „ob der Sohn Davids ſich mit dem Schwerte umgürten könne und ſolle, um in ſeiner Majeſtät der unterdrückten Treue und Gerechtigkeit zu Gute einherzuziehen (Pſ. 45, 5), und nach der Wiederaufrichtung der innern Ordnungen in Iſrael an der Spitze ſeines Volkes die göttliche Vergeltung an den Feinden Gottes zu üben." (Sach. II, 438. 439.) Das Erachten (S. 51 f.) ſieht darin ſowohl eine Herabwürdigung der ſpecifiſchen Dignität des Erlöſers, als auch eine Verkehrung des Heilswerkes. Wie ſoll man es nun nennen, daß von Hofmann dieſe höchſt charakteriſtiſche und hier weſentlich in Betracht kommende Erklärung der Tempelreinigung völlig übergeht? Iſt eine ſolche Apologie eine gerechte und gewiſſenhafte, welche ſchwer belaſtende Inſtanzen verſchweigt? Von Hofmann ſucht dagegen zu zeigen, daß der Prof. Baumgarten durch das letzte der nächtlichen Geſichte Sacharja's auf die altteſtamentliche Weiſſagung geführt ſei, daß Iſrael unter heidniſcher Herrſchaft bleiben ſolle, bis der Menſch Gottes komme, und da frage es ſich denn, wie ſich Jeſu Erſcheinen und Wirken und Geſchick mit dieſer Weiſſagung reime. Der Prof. Baumgarten ſoll ſomit nur unter dieſem Geſichtspunkte an der angezogenen Stelle gezeigt haben, wie es die Sünde ſeines Volkes geweſen, welche mit ſich brachte, daß er nicht der Verheißung Gabriels entſprechend den Thron Davids einnahm, und nicht der Hoffnung des Vaters Johannis entſprechend Iſrael aus der Hand derer erlöſte, die es haßten (Beleuchtung S. 13. 14).

Aber iſt dies nicht etwas ganz Anderes, was hier von Hofmann interpretirt, als dasjenige, was der Prof. Baumgarten ausführt? Was hat dies zu thun mit der Tempelreinigung als einem Verſuche, ſich mit dem Schwerte zu umgürten und an der Spitze des Volkes das Joch der Römer zu brechen und

die göttliche Vergeltung zu üben an den Feinden des Volkes Gottes? Die ganze Art der Darstellung ist eine solche, die Christum als bloß menschliche Persönlichkeit erscheinen läßt, so daß er nun, weil der Unverstand der Juden ihn gehindert, in königlicher Machtvollkommenheit das Reich Christi aufzurichten, seinen Plan ändert, und für das Schwert das Kreuz erwählt. Ganz übereinstimmend damit, daß Christus nach der Auffassung des Prof. Baumgarten das sarkisch aus Israel herausgesetzte „hauptmäßige Individuum" ist, nur der sündlose Mensch, der sich erfahrungsmäßig von der Tiefe des Verderbens Israels überzeugt, giebt er den Weg äußerer Machtwirkung auf, und betritt den Weg des Leidens und des Todes, um zu seinem schließlichen Ziele, der Aufrichtung seines Reiches, zu gelangen (Sach. II, 439 f.). Hat aber Jesus in der That, wie der Prof. Baumgarten es darstellt, seinen Plan geändert, so macht man die Reflexion Christi zur Quelle des Heils, und setzt außer Augen, daß er κατὰ φύσιν, κατὰ ἀνάγκην der Erlöser ist. Das Befremdliche und höchst Bedenkliche dieser Auffassung bleibt somit völlig stehen, auch nach dem von Hofmann Beigebrachten. Auch Luthardt (S. 116) bemerkt: „aber wohl lautet das vielberufene Wort Sach. II, 438 f. anstößig; ich wollte, er hätte den Satz nie geschrieben." Ich stimme gern diesem Wunsche bei, aber er hat ihn nun einmal geschrieben, und nicht etwa in vereinzelter Weise, sondern offenbar auch im völligen Zusammenhange mit der von ihm vertretenen Anschauungsweise überhaupt. Kann man nun Luthardt auch zugeben, daß der Ausdruck durch die altprophetische Bildersprache, besonders wohl durch Psalm 45, 5 mitbestimmt sein mag, so wird man doch nicht umhin können zu sagen, daß sich hier eine grundverkehrte Anschauung von der Person des Herrn ausspricht und von dem Reiche, was der Herr habe aufrichten wollen. Das Erachten nimmt nicht etwa „an jenem Worte darum Anstoß, weil es Christi Herrschaft nicht spirituell genug fasse" (Luthardt S. 117), sondern weil der klaren Rede Sinn nichts Anderes

ist, als daß Christus damit umgegangen, — denn der Prof. Baumgarten redet von dem Versuche eines Kampfes mit dem Schwerte und von einer an den Feinden des Volkes auszuübenden Vergeltung, — ein Reich äußerer Machtwirkung aufzurichten, gleichwie er in Bezug auf die Absicht und Bedeutung des Einzuges Christi in Jerusalem ausführt, daß derselbe „zum deutlichen Beweise" diene, „daß er in jedem Augenblicke nur auf das Vorhandensein der nothwendigen Bedingungen warte, um die ganze Macht und Herrlichkeit seines Königreiches zur Offenbarung und zur Geltung zu bringen" (Sach. II, 442). Trotz der von Luthardt gemachten Gegenbemerkungen werden also jene Ausführungen des Prof. Baumgarten nicht anders verstanden werden können, als daß Christus mit der Aufrichtung eines äußerlichen Reiches durch das Schwert umgegangen sei, später dann aber ein geistliches Reich beabsichtigt habe.

Die Grundanschauung des Prof. Baumgarten aber ist auf die Endzeit gerichtet, wo sich ihm das Reich in der Gestalt äußerer Machtwirkung vollendet. Alle seine Ausführungen tragen hier das Gepräge eines crassen Realismus. Von Hofmann hat jedoch zwei Stellen beigebracht, um darzuthun, wie wenig Dr. Baumgarten ein grobsinnliches Messiasreich im Sinne der fleischlichen Hoffnungen der Juden meine. In der einen wird im Wesentlichen ausgesagt, daß in dem Reiche Israels alles Fleischliche, und wenn es das Volk selber ist (Jes. 40, 6. 7.), dem unerbittlichen Gerichte des Geistes übergeben werde (Sach. I, 154); in der zweiten Stelle aber (Sach. I, 221) ist viel mehr davon die Rede, was aus Christi Reich werde, wenn diese schließliche Vollendung der Thierheit die ganze Erde erfülle, und von der Richtung, in welcher sich die Gemeinde Christi in diesen schweren Zeiten bewegen werde, so daß nur darauf hingewiesen wird, daß nach dem Vorbilde Israels in den Zeiten, als die Weltreiche immer bedrohlicher und schrecklicher gegen seinen ganzen Bestand auftraten, die Kirche sich immer tiefer in ihre weibliche Stille und Gelassenheit zurückziehen werde (Beleuchtung

S. 15). Dieſe Stellen haben daher gar kein Gewicht jenen gegenüber, in denen von dem Prof. Baumgarten nicht nur den Apoſteln die Aufgabe zugewieſen wird, die Aufrichtung des von Jeſu beabſichtigten Königreiches zu verſuchen und durchzuführen, ſondern nach denen auch überhaupt Alles auf die Wiedereinſetzung des Volkes Iſrael in ſeine dominirende Weltſtellung vermittelſt des ewigen Königthums des Hauſes Davids (Sach. II, 446) angelegt ſein ſoll. Seine Auffaſſung der Endzeit iſt aber völlig durch grobſinnliche Meſſiaselemente im Sinne der fleiſchlichen Hoffnungen der Juden getragen, da das in Maſſe bekehrte Iſrael nach Paläſtina zurückwandern und ſeine dominirende Weltſtellung dadurch einnehmen ſoll, daß der Herr bei ſeiner Wiederkunft die ihm entgegenſtehende Weltmacht zu Boden ſchlägt, und ſo den ihm gebührenden Thron Davids einnimmt. Wie aber von Hofmann die hier ſich findenden kraß-realiſtiſchen und chiliaſtiſchen Elemente verkennen, ja völlig und poſitiv in Abrede nehmen kann, iſt kaum zu begreifen. Das Erachten ſoll auch hier den Dr. Baumgarten übel verſtanden haben. Aber trotz der gegentheiligen Verſicherung von Hofmanns wird das Verwerfungsurtheil der Augustana Art. 17 gerade gegen dieſe Auffaſſung Baumgartens völlig gerechtfertigt bleiben, da mit der Wiederkunft des Herrn am Ende der Tage ein ſichtbar theokratiſches Weltreich in Verbindung geſetzt wird, das keinen anderen Inhalt und keinen anderen Zweck hat, als die Aufhebung aller anderen Nationalitäten, welche in der Eigenthümlichkeit ihres Volkslebens völlig untergehen ſollen, wenn nach Vernichtung der Weltreiche durch den Meſſias Iſrael allein als das Volk des Heils ſich geltend macht, und nun in äußerer, ſichtbarer Herrſchaft ſein Volksthum ausgeſtaltet. Und das Alles ſoll geſchehen in dieſer Welt und Zeitlichkeit am Ende des Diesſeits, wenn Iſrael alle Völker und Nationalitäten ſich unterthan gemacht haben wird!! Ob das nicht kraß-realiſtiſche und chiliaſtiſche Träume ſind, mögen Andere ſagen; von Hofmann wird Niemandem das Gegentheil glaublich machen, und wenn

das Erachten hier ausgeführt hat, daß des Prof. Baumgarten Spiritualismus in crass-sinnlich-chiliastische Vorstellungen umschlage, so mag als Zeuge hierfür Delitzsch gelten, welcher von dem Prof. Baumgarten bemerkt, daß er einerseits in der Heidenkirche das Princip der Innerlichkeit bis an seine äußerste Grenze geltend mache, und andererseits trotz dieses Paulinismus glaube, daß das wiederhergestellte Israel dereinst wieder blutige Opfer in dem jerusalemischen Tempel bringen werde. (Die Sache des Prof. Baumgarten S. 44.) —

Wenn nun von Hofmann in Bezug auf die Lehre von der Sünde bemerkt, daß nichts Weiteres erreicht werde, als das Ergebniß, Dr. Baumgarten scheine der Hinneigung zu diesen oder jenen Tendenzen verdächtig, so heißt das überhaupt die Stellung des Erachtens verschieben, als ob etwas Anderes oder Weiteres in dem vom Consistorium abgegebenen Erachten hätte erreicht werden sollen, als das dem Erachten vorliegende Material objectiv zu prüfen. Eben deshalb hat das Erachten ohne die Vereinzelung mancher Aeußerungen zu verkennen, und ohne auf die Fassung dieses Lehrstücks des Prof. Baumgarten irgend ein entscheidendes Gewicht zu legen, insbesondere hervorgehoben, daß das specifische Moment der Sünde die selbstische Entgegensetzung des menschlichen Willens gegen den göttlichen, die Auflehnung gegen das objective Gesetz Gottes von dem Prof. Baumgarten zurückgestellt werde, und daß sich in seinen allgemeinen Anschauungen und Aeußerungen die Hinneigung zeige, die Sünde in Schleiermacherscher Weise als Verneinung zu fassen (Erachten S. 82 f.). Beides Punkte, auf die sich von Hofmann überhaupt nicht eingelassen hat. Zur Erweisung des subjectivistischen Princips des Prof. Baumgarten hebt das Erachten mit Bezug auf Sach. I, 10 seine Behauptung hervor, daß wir „diejenige Offenbarung mit unmittelbarer Zuversicht für eine Gottesoffenbarung zu halten haben, welcher die in uns ruhende Gottesidee als das genau entsprechende Echo antwortet." Was thut nun von Hofmann? Er zieht das

testimonium spiritus sancti heran und behauptet, daß hier die Selbstverſiegelung der Offenbarungswahrheit im Menſchengeiſte gemeint ſei, während doch nur „die in uns ruhende Gottesidee" gemeint iſt, welche in falſcher Weiſe zum Kriterium für die Offenbarungswahrheit erhoben wird.

Da von Hofmann in Bezug auf die Trinitätslehre, hinſichtlich welcher das Erachten eine Umdeutung der Kirchenlehre von der immanenten Weſenstrinität behauptet hat, nur auf dasjenige hinweiſt, was er für die Baumgartenſche Chriſtologie beigebracht hat, und dies bereits von uns zurückgewieſen iſt, bedarf es um ſo weniger hier eines weiteren Eingehens, da der Prof. Baumgarten kein ontologiſches Moment der Chriſtologie anerkennt, „welches nicht durch die menſchheitliche Baſis der Perſönlichkeit und Geſchichte Jeſu begründet und bedingt erſcheint." Wo aber die ontologiſche und metaphyſiſche Baſis der Chriſtologie fehlt, kann auch der Sohn Gottes, der von Gott dem Vater und von Ewigkeit her ſeine göttliche Natur hat, nicht die entſprechende Stellung in der göttlichen Weſenstrinität haben. Es bleibt ſomit auch dieſe Behauptung des Erachtens im Beſtande. Was aber den heiligen Geiſt anlangt, ſo iſt gar nicht geleugnet, vielmehr der objectiven Sachlage nach ausdrücklich bemerkt worden, daß es Sach. II, 54 heißt: daß die Kirche dieſen Glauben an die Perſönlichkeit und Gottheit des heiligen Geiſtes immerfort bewahrt und nicht umſonſt ſeine göttliche Selbſtſtändigkeit und Perſönlichkeit bekannt habe. Sach. II, 120. Erachten 89. Im Uebrigen iſt allein darauf hingewieſen worden, daß daneben eine Reihe ganz andersartiger Aeußerungen läuft, welche in nicht unbedenklicher Weiſe ausſprechen, daß im weiteren Verlaufe der Zeit die lebendige Glaubensbeziehung auf das Wirken des Geiſtes ſich mehr und mehr in die orthodoxe Lehre von der Gottheit des heiligen Geiſtes umgeſetzt habe. (Sach. II, 84.) Inſofern nun der Prof. Baumgarten den heiligen Geiſt daneben als weſentliche und eigentliche Offenbarungs*weiſe* betrachtet, ſo ſetzt ſich bei ihm das Perſonverhältniß des

heiligen Geiſtes um in eine Selbſtentfaltung des göttlichen Weſens. Denn ſo wenig, wie Schleiermacher von Ewigkeit her in dem höchſten Weſen beſtehende Sonderungen anzuerkennen vermag, ſo wenig läßt ſich auch behaupten, daß der Prof. Baumgarten die immanente Weſenstrinität im Sinne der Kirche lehrt, und das dreifache Perſonenverhältniß innerhalb derſelben als ein ſolches in ſeiner bekenntnißmäßigen Faſſung anerkennt, da er von ſeinem Schleiermacherſchen Standpunkte aus überhaupt gegen die Ontologiſirung der ökonomiſchen Trinität polemiſirt. Nichts deſto weniger iſt im Erachten unter Bezugnahme auf das vorliegende Material ausdrücklich bemerkt worden, daß kein beſtimmter Nachweis darüber gegeben werden könne, „wie der Prof. Baumgarten ſich ſeinerſeits die Conſtruction der Trinitätslehre zurecht gelegt habe.“ (Erachten 88.)

Von größerem Belange, wie von Hofmann ſelbſt meint, ſei der auf die Lehre von den Ständen Chriſti bezügliche Vorwurf, der Prof. Baumgarten trete in Widerſpruch mit der Kirchenlehre durch die ausdrückliche Leugnung, daß dem zur Rechten des Vaters erhobenen Heilande der volle Gebrauch der Herrlichkeit zurückgegeben ſei, und daß er ſeine Gewalt allenthalben gegenwärtig üben könne. (Beleuchtung 18.) Indem nun von Hofmann die im Erachten in Bezug genommene Stelle berückſichtigt, wo es ausdrücklich heißt: „Da nun aber der Herr ſeinen heiligen, verklärten Leib von der Erde hinweg in den Himmel verſetzt, läßt er auf Erden den Beſtand der widergöttlichen Herrſchaft unangetaſtet, enthält ſich alſo, ſo lange er in der Himmelsferne weilt, derjenigen Machtwirkung auf Erden, welche in ſeinem durch den göttlichen Geiſt verklärten Leibe beſchloſſen iſt und ruhet. Aber auch dieſe Enthaltung von dem Gebrauche der ihm zuſtehenden Macht über die Erde geht lediglich hervor aus ſeinem Liebeswillen, nach welchem er die Gemeinde in freier und perſönlicher Weiſe will Theil haben laſſen an ſeiner Macht und Herrlichkeit. Eben darum gewährt er durch ſeine Zurückgezogenheit in die unſichtbare Tiefe des Himmels ſeiner

Gemeinde Zeit und Raum, in der Weiſe, wie er, dereinſt den Kampf mit allen feindlichen Mächten auf Erden zu beſtehen und im Erdulden der Gewalt gleich ihrem Herrn und Haupt den ewigen Sieg zu gewinnen und zu erwerben" (Sach. II, 47) — iſt er der Anſicht, daß hiermit nichts Anderes geſagt ſein wolle, als was Hebr. 10, 13 zu leſen ſtehe: Er wartet, bis ſeine Feinde unter ſeine Füße gethan werden. (Beleuchtung 19.) Dieſes iſt aber etwas ganz Anderes, als was die angezogene Stelle ausſagt, da hier von einem ſich Enthalten der Machtwirkung Chriſti auf Erden, welche in ſeinem durch den göttlichen Geiſt verklärten Leibe beſchloſſen iſt, und ruht, ſo lange er in der Himmelsferne weilt, die Rede iſt. Jedoch beruft ſich von Hofmann zugleich auf die eine Seite vorhergehende Stelle, wo der Prof. Baumgarten davon ſpricht, wie Chriſti Fleiſch in den Stand des ſieghaften Geiſtes verklärt worden, und fortfährt: „dieſem Zuſtand der Verklärung des Fleiſches iſt nun auch vollkommen angemeſſen das Sein im Himmel, der Oertlichkeit, die allen Schranken der Erde enthoben iſt, und von wo unbegränzte Herrſchaft über alles Irdiſche ausgeht." Um indeſſen zu erkennen, wie wenig dieſe Stelle geeignet iſt, das Bedenkliche in der vorhergehenden aufzuheben, darf nicht überſehen werden, daß jener Satz eine ſehr ernſt gemeinte principielle Aeußerung des Prof. Baumgarten iſt, da dieſe Enthaltung Chriſti von dem Gebrauch der ihm zuſtehenden Macht über die Erde gerade deshalb aus ſeinem Liebeswillen ſich vollziehen ſoll, damit er durch ſeine Zurückgezogenheit in die unſichtbare Tiefe des Himmels ſeiner Gemeinde Zeit und Raum gewähre, in derſelben Weiſe, wie er, den Kampf mit allen feindlichen Mächten auf Erden zu beſtehen. So finden wir auch Sach. II, 500 ausgeſprochen, daß der Herr Jeſus „ſich mit ſeiner leiblichen Machtwirkung aus der irdiſchen Sphäre in die Tiefen des Himmels zurückzieht und hier auf Erden alles Wirken dem heiligen Geiſte überläßt." Es dauert ſomit nach der Auffaſſung des Prof. Baumgarten auch im Stande ſeiner Erhöhung ſeine Kenoſis

fort, da er sich des Gebrauches der ihm zustehenden Macht enthält. Es ist nicht der im Himmel thronende, seiner Gemeinde allgegenwärtig im Kampfe mit allen feindlichen Mächten auf Erden zur Seite stehende Herr, sondern es ist der Herr, der sich in die Tiefen des Himmels zurückgezogen hat, und ohne Theilnahme an dem Kampfe, den seine Gemeinde hienieden zu bestehen hat, alles Wirken hier auf Erden dem heiligen Geiste überlassen hat. Damit aber steht der Prof. Baumgarten auch in ausdrücklichem Gegensatze zu der im Bekenntniß der lutherischen Kirche bezeugten Glaubenswahrheit, daß der zur Rechten der Majestät und Kraft Gottes erhöhte Herr bei seiner Kirche auf Erden als Mittler, Haupt, König und Hoherpriester sein, in uns wohnen, wirken und kräftig sein wolle.

Vor Allem aber fragt es sich, ob der Prof. Baumgarten die kirchliche Versöhnungslehre theilt, oder nicht, und ob von Hofmann mit Fug und Recht den Nachweis des Erachtens bestritten hat, der Prof. Baumgarten leugne, daß Christus durch sein stellvertretendes Strafleiden für die Sünde und Gesammtschuld der göttlichen Gerechtigkeit genug gethan, und die Sühnung des Zornes Gottes vollbracht hat, so daß Gott mit der Welt versöhnt ist. Da ist es nun zunächst auffällig, daß sich von Hofmann kaum auf die im Erachten an verschiedenen Stellen (vgl. S. 57—63 und insbesondere 110—120) eingehend gegebenen Erörterungen eingelassen, geschweige daß er sie irgendwie widerlegt hat, und dennoch trägt er bei dem Allen kein Bedenken, unter alleiniger Bezugnahme auf die im Erachten angeführte Stelle Sach. I, 361 zu sagen, daß das Consistorium andere Beweismittel beibringen müßte, als die es Ausführungen Dr. Baumgartens entnimmt, welche mit der Versöhnungslehre eigentlich nichts zu thun haben. Er beschränkt sich fast allein darauf, die Erklärung des Prof. Baumgarten anzuführen, daß er niemals etwas Anderes gepredigt, niemals etwas Anderes gelehrt habe, als die Offenbarung der zürnenden und strafenden Gerechtigkeit Gottes in dem Tode und Blute unseres Heilandes,

Gemeinde Zeit und Raum, in der Wei[illegible] den
Kampf mit allen feindlichen Mächten [illegible] II,
und im Erdulden der Gewalt gle[illegible] t die
den ewigen Sieg zu gewinnen [illegible] stend
47) — ist er der Ansicht, daß [illegible] aß er
wolle, als was Hebr. 10, [illegible] ahm.
seine Feinde unter seine Fü[illegible] n be-
Dieses ist aber etwas [illegible] ogene
Stelle aussagt, da [illegible] noch
wirkung Christi auf [illegible] lden Lehr-
chen Geist verklär[illegible] ert hat. In letzterer
in der Himme[illegible] erenz, in welcher der Prof.
von Hofmar[illegible] ann sich befinden will, kaum hoch anzu-
wo der P[illegible] t doch der andere Apologet des Prof. Baum-
den Sta[illegible] henkel, was die Versöhnungslehre Baumgartens
„diese[illegible] so weiche sie im Wesentlichen von der bekannten Hof-
kom[illegible] nicht gerade ab. (Die Amtsentlassung des Prof.
a[illegible] Baumgarten. S. 44.) Fällt es mir auch nicht ein, für meine
Person auf das Urtheil dieses Apologeten irgend Gewicht zu
legen, so ist es doch auch mir unzweifelhaft, daß, wenn auch
in einem unwesentlichen Punkte eine Lehrdifferenz zwischen von
Hofmann und dem Prof. Baumgarten in der Versöhnungslehre
besteht, Beide in der principiellen Grundanschauung wesent-
lich übereinstimmen. Diese ihre Uebereinstimmung wurzelt aber
darin, daß die Versöhnungslehre Beider ihren Ausgang bei
Schleiermacher, ungeachtet der bei ihnen sich findenden Abwei-
chungen, genommen hat, so wie darin, daß sie Beide keineswegs
eine Stellvertretung im Sinne des kirchlichen Lehrbegriffes an-
erkennen. Es ist somit völlig irrelevant, wenn von Hofmann,
um den Prof. Baumgarten zu rechfertigen, Gewicht legt auf
den Gegensatz desselben gegen die von ihm selbst aufgestellte
Versöhnungslehre.

Als das entscheidende Moment ist voranzustellen, daß der
Prof. Baumgarten das Strafleiden Christi überhaupt und das

Gerechtigkeit genugthuende Moment desselben leug-
ente liegen dem Zusammenhange des von ihm
mes ferne. Er weiß nichts von dem hohen-
isti, in welchem er die Gesammtschuld
eladen, um als ein mit dem Fluche
retendes Leiden die göttliche Straf-
lbe sieht dagegen das hohepriе-
in der Kraft seiner hohenprie-
Vernichtungskampf gegen die
und der Missethat im Leben
ihn setzt. Er ist nicht Priester und
son, sondern er bethätigt dadurch jene ho-
e Liebe, daß er, obschon er Israels Bosheit an
im vollendetsten Maaße erfährt, dennoch in völligster Wil-
ligkeit und Selbstverleugnung seinen Leib der Uebergewalt preis-
giebt, und mit seinem die Sünde und Noth der Welt tragen-
den Herzen nicht einen Augenblick aus seiner Gemeinschaft mit
Gott heraustritt. (Sach. I, 354 ff.) Schon hier lassen sich
klar die Elemente erkennen, durch welche diese Auffassung mit
der Schleiermacherschen zusammenhängt und durch sie bedingt
wird. Von hier aus ergiebt sich dem Prof. Baumgarten, daß,
da Christo auch das Bewußtsein der Gemeinschaft mit seinem
Vater in jedem Augenblick menschheitlich und nicht anders ver-
mittelt sein müsse, er die Vernichtung seines menschlichen Le-
bens nicht anders empfinden könne, als die Verlassenheit von
Gott, der Tod also, den er kosten müsse, sei ein Tod ohne Gott.
(Sach. I, 359.) Gleichwie bei Schleiermacher die Seligkeit des
Bewußtseins Christi durch Leiden und Tod nicht getrübt werden
konnte, und die Gläubigen gerade hiervon einen Eindruck em-
pfangen sollen, um in die gleiche Seligkeit durch die Lebens-
gemeinschaft mit ihm einzugehen, so ist nach dem Prof. Baum-
garten die Sünde der Welt, auch wenn sie ihre letzte Kraft und
Folge ausgewirkt, mit ihrer Gott entfremdeten Wirkung die Liebe
Jesu zu Gott und das Festhalten an Gott nicht aufzuheben und

abzubrechen im Stande. In dieſer ganzen Anſchauung hat die kirchliche Auffaſſung, daß Chriſtus durch ſeinen Tod die Strafe unſerer Sünden auf ſich genommen und getragen hat, keinen Raum. Der kirchliche Grundgedanke, daß der Tod Chriſti das ſtellvertretende, äquivalente Strafleiden des Gottmenſchen ſei, iſt dem Prof. Baumgarten etwas durchaus Fremdes. Statt deſſen ſoll die vollendete Sünde der Welt von dem Abgrunde der heiligen Liebe Jeſu aufgenommen und in denſelben verſenkt werden. (Sach. I, 360. 361.) Meint nun aber von Hofmann, daß hiermit nur gezeigt werden ſolle, wie man das Geſchichtliche des Leidens und Sterbens Chriſti zu verwenden und zu verwerthen habe, um der Predigt von der Verſöhnung ihre unerläßliche Grundlage zu geben (Beleuchtung S. 20), ſo iſt das in der That eine unzuläſſige Ausrede, da jene Gedankenreihe nicht etwa aus einer praktiſchen Verwendung ſich herleitet, ſondern überhaupt aus der ganzen Geſammtanſchauung fließt, welche das Erachten wie im Allgemeinen, ſo auch im Einzelnen dargelegt hat. In dieſer Beziehung bemerkt Hengſtenberg's Evang. Kirchenzeitung in der Anzeige der von Hofmannſchen Schrift J. 1858. Nr. 41. S. 470, „daß es einen nur kläglichen Eindruck mache, wenn von Hofmann die Beweiskraft der von dem Erachten erhobenen Stellen dadurch glaube beſeitigen zu können, daß er bemerkt, Baumgarten habe nur zeigen wollen, wie man das Geſchichtliche des Leidens und Sterbens Chriſti zu verwenden und zu verwerthen habe, um der Predigt von der Verſöhnung ihre unerläßliche Grundlage zu geben, während Baumgarten einfach die ganze Verſöhnung in jenem aufgehen läßt, was jeder Unbefangene leicht einſehen kann."

Aber in der oben von von Hofmann angezogenen Stelle der Prot. Warnung bekennt doch der Prof. Baumgarten, daß unſer Heiland die volle Sünde und Strafe der Welt aus Liebe zu den Sündern getragen und weggenommen hat. Allerdings, aber es fragt ſich, da dieſe Erklärung in Behalt ſeiner anderweitigen Ausführungen nicht ohne Weiteres aufzunehmen iſt,

was der Prof. Baumgarten unter ſolchem Tragen der vollen Sünde und Strafe der Welt aus Liebe zu den Sündern verſteht. Kann dieſes Tragen der Sünde im kirchlichen Sinne verſtanden werden, ſo daß der Tod des Herrn die Strafe unſerer Sünden geweſen iſt? Sicher nicht. Der Prof. Baumgarten verſteht vielmehr unter dieſem Tragen nur, daß der Herr entſchloſſen iſt, ſeine eigene Exiſtenz durch die Widerſtandskraft der Sünden ſeines Volks erdrücken und vernichten zu laſſen. (Sach. I, 354.) Denn wie der Wille der Ungerechtigkeit ſeine vollſtändige weltgeſchichtliche Ausbildung gefunden hat in dem Todeshaſſe Iſraels gegen Jeſum, ſo iſt auch das Tragen der Sünde von Seiten Chriſti dem Prof. Baumgarten eins mit der gewußten und gewollten Uebergabe ſeiner ganzen irdiſchen Exiſtenz an die Macht der Sünde. Daß der Tod des Gottmenſchen Strafe der Sünde der Menſchheit geweſen, wird ſo wenig anerkannt, daß ſtatt deſſen nur die Ausſage ſich findet, daß der, welcher „durch perſönliche Wirkung des Geiſtes in's Fleiſch gezeugt war, vermöge dieſes Geiſtes das volle Gefühl des Todes und ſeiner Gottverlaſſenheit überwinden und ſeinen Leib mit lauterer Willenskraft der letzten Wirkung der von Gott gedrohten und Gott geſandten Todesmacht übergeben" konnte. Aber der Prof. Baumgarten behauptet, daß er niemals etwas Anderes gepredigt, niemals etwas Anderes gelehrt habe, als die Offenbarung der zürnenden und ſtrafenden Gerechtigkeit Gottes in dem Tode und Blute unſeres Heilandes. Jedoch daraus, daß nach demſelben Gott ſeine zürnende und ſtrafende Gerechtigkeit in dem Tode und Blute des Heilandes offenbart, folgt noch nicht entfernt, daß damit im Sinne der Kirchenlehre dem Zorne Gottes ein Genüge geſchehen iſt. Denn das ſatisfactoriſche Moment des Todes Chriſti als des Gottmenſchen iſt ihm überhaupt ein unzuläſſiges, entſchieden abzuweiſendes, da ihm Chriſti Tod weſentlich nur der Tod des ſündloſen, in heiliger Liebe ſich dahingebenden Centralmenſchen iſt. Wir haben hierfür auch das unverwerfliche Zeugniß des anderen Apologeten des Prof. Baum-

garten, des Dr. Schenkel, welcher ausdrücklich anerkennt, „Baumgarten ſuche das bloß magiſche Element der ſtrafeleidenden Stellvertretung aus dem kirchlichen Dogma auszuſcheiden und darzuthun, daß Chriſti Tod die Vernichtung der Macht der Feinde Chriſti geweſen ſei.“ (Amtsentlaſſung des Prof. Baumgarten S. 46.)

Der Prof. Baumgarten kann aber ſchon deshalb nicht die kirchliche Verſöhnungslehre zu ihrem vollen Rechte kommen laſſen, da ihm die im Geſetz geoffenbarte ewige unwandelbare Gerechtigkeit Gottes nicht, was ſie ſein müßte, die Vorausſetzung der kirchlichen Verſöhnungslehre iſt, weshalb denn auch innerhalb ſeiner Verſöhnungslehre ſowohl das Moment keinen Raum findet, daß der göttlichen Gerechtigkeit genug gethan werden mußte, als auch dasjenige, daß Chriſtus durch ſeinen Tod derſelben genug gethan und für uns bezahlet hat, was wir verſchuldet haben. Es iſt ſtets nur die Kraft ſeiner hohenprieſterlichen Liebe, in welcher er ungeachtet aller Sünde, die ſich gegen ſeinen Leib und ſein Leben richtet, beharrt. Derſelbe ſchildert wiederholt und mannigfach die Größe der Sünde und Bosheit Iſraels, aber gerade das Specifiſche in dem hohenprieſterlichen Thun Chriſti beſteht ihm allein darin, daß er dieſelbe empfindet, dieſelbe erlebt, und daß ſie ſomit recht eigentlich in den Abgrund ſeiner Liebe verſenkt wird. Daß aber ſein Tod die Strafe unſerer Sünde geweſen iſt, damit Gottes Zorn geſtillt werde, ſeiner Gerechtigkeit Genüge geſchehe, und unſere Verſöhnung ſich im Herzen Gottes vollziehe, von dem Allen iſt innerhalb der Verſöhnungslehre des Prof. Baumgarten überall nicht die Rede. Zwar concentrirt ſich ihm alle Sünde der Welt in der Bosheit Iſraels, welche die Urſache und Veranlaſſung ſeines Opfertodes wird, aber es heißt dies nichts Anderes, als daß er ſich und ſeine Exiſtenz an die Macht der Sünde übergiebt, und wenn er den Tod der Gottverlaſſenheit erleidet, ja wenn geſagt wird, daß ſich Gottes Zorn in dieſem Tode offenbart, ſo wird doch keineswegs ausgeſprochen, daß er den Zorn Got-

tes, von welchem wir getroffen werden ſollten und getroffen werden, für uns erlitten hat. In dem Tode der Gottverlaſſenheit, den er ſtirbt, ſoll andrerſeits ſich die Sünde als ohnmächtig und kraftlos erweiſen, aber daß derſelbe ſich für uns als ein Verſühnopfer, wodurch er genug gethan hat für unſere Schuld, und wodurch Gottes Zorn geſtillet und verſühnet iſt, dahingegeben, wird ebenſo wenig geſagt. Mag immerhin noch ſo ſehr es betont werden, daß die Sünde der Welt ſich nicht nur gegen Chriſtum gerichtet, ſondern auch in ſeiner Tödtung ſich vollendet habe, ſo iſt mit dem Allen noch nicht ausgeſagt, daß ſein Tod die Strafe der Sünde der Menſchen geweſen iſt, und daß er ihn an unſerer Statt erlitten hat, damit wir um der Genugthuung willen, welche durch den Tod Chriſti uns geſchenket iſt, einen gnädigen Gott haben. Trägt auch Chriſtus nach dem Prof. Baumgarten in dem oben entwickelten Sinne die Strafe, ſo iſt er doch nicht für uns das Sündopfer in dem Sinne geworden, daß das über ihn verhängte Leiden die Strafe unſerer Sünden war, und daß er ſein Blut dem Zorne Gottes als Löſegeld gezahlt hat, ſo wenig wie er die Strafe, die wir erdulden ſollten, für uns verbüßt hat.

Es fehlt alſo der Verſöhnungslehre des Prof. Baumgarten das kirchliche Moment der satisfactio vicaria, indem derſelbe nichts davon wiſſen will, daß Chriſtus, als er dem Zorne Gottes ein Genüge that, an Stelle der Menſchheit gelitten hat. Bei ihm wird immer und überall das Mitgefühl der Sünde, welches in Chriſto in höchſtem Maaße vorhanden war, hervorgehoben, um zu zeigen, daß, obwohl ſich der tiefſte Todeshaß gegen ſeine unſündliche Perſönlichkeit richtete, doch nicht die Seligkeit ſeines Bewußtſeins aufgehoben werden konnte. Daher will er, ähnlich wie Schleiermacher, davon nichts wiſſen, daß Chriſtus in ſeinem Leiden und Tode unſere Strafe getragen und gebüßt hat, und daß eben dieſes Leiden und eben dieſer Tod unſere Strafe hinweggenommen hat. Nur im allgemeinſten Sinne findet, wie bei Schleiermacher, der Begriff der

Stellvertretung eine Anwendung auf seine Auffassung. Da die Sünde in Christo nicht war, so konnte er auch nicht von dem Uebel getroffen werden. Das Todesleiden, das ihn trifft, erfährt er an der Stelle derer, in denen das Böse ist. Gleich wie bei Schleiermacher die Stellvertretung Christi wesentlich nichts Anderes ist, als daß sie die Vollendung der menschlichen Natur so darstellt, daß vermöge unseres Einsgewordenseins mit ihm Gott die Gesammtheit der Gläubigen nur in ihm sieht und würdigt, so will auch der Prof. Baumgarten nichts wissen von einer Stellvertretung, die durch nichts Natürliches vermittelt wäre. Das stellvertretende Moment liegt wesentlich für ihn darin, daß das Fürsichsein Christi in der Bewirkung und Herstellung des Heiles so wenig in sich selber bleiben und beharren will, daß es sich von Anfang an dazu bestimmt, für Alle sein zu wollen (Sach. II, 76), nicht aber darin, daß er an Stelle der Menschheit gelitten hat, und sein Blut die rechte Bezahlung gewesen ist für den ewigen Tod. Kann es also irgend eine Bedeutung haben, wenn von Hofmann (Beleuchtung S. 45) hervorhebt, daß Sach. II, 76 zu lesen stehe: „Alle dings ist das Fürunssein Christi die große Hauptsache, auf welche nicht weniger als Alles ankommt"?

Der Prof. Baumgarten beruft sich indessen in seiner Krisis S. 80 auf eine Reihe von Stellen aus seinen Predigten, um zu erweisen, daß er die kirchliche Lehre von der Versöhnung theile. Es ist schon gezeigt worden, warum das Erachten auf diese Stellen nicht eingegangen ist und, wenn es streng dem auferlegten Mandate des Ministeriums folgen wollte, auch nicht eingehen konnte. Jetzt unterziehe ich die angeführten Stellen einer kurzen Prüfung, um zu zeigen, daß sie wesentlich in ihrer Grundanschauung mit den Lehrausführungen der übrigen Schriften übereinstimmen, wenngleich dieselben der Sache nach mehr an die gangbaren, der Gemeinde mehr geläufigen Vorstellungen und Ausdrücke sich anschließen. Nachdem in der ersten Stelle, die er anführt (Zeugniß des Glaubens S. 29) gesagt ist, daß

wir ſchon um einer kleinen Sünde willen dem Reiche des Böſen verhaftet ſind, und nicht vermögen, dieſe Kette abzuſchütteln, heißt es: „Du wirſt erkennen, daß Jeſus deinen Zuſtand nicht bloß beſchreibt, ſondern ihn auch empfindet als ſeinen eigenen. Wenn du ſiehſt, wie er am Kreuze ſeiner Gottverlaſſenheit für ſein verlorenes und mit der Sünde ſeines unſchuldigen Blutes befleckte Volk betet, ſo kann es dir nicht entgehen, daß das, was Jeſu ganzes Weſen durchdringt, das Meer der Unſeligkeit geweſen iſt, von welchem deine Noth, liebe Seele, ſei ſie auch noch ſo groß, ein Tropfen iſt. Schauſt du Jeſum recht an, ſo wirſt du finden, daß da, wo du dich gebunden fühlſt in der Noth deiner Sünde und Unſeligkeit, und wohin die Liebe deines treueſten Freundes nicht reicht, daß eben da Jeſus längſt vor dir und ohne dich ſeinen Stand gehabt hat. Aber nicht verzagend und verzweifelnd, wie du, hat er dieſe Laſt getragen, ſondern mit wunderbarer Siegesgewalt ſiehſt du ihn durch deine Tiefe ſchreiten, wie er mit Leib und Seele in der Hölle Abgrund verſinkend aus der innerſten Kraft ſeines Geiſtes des Himmels reinſte Seligkeit hervorſtrahlen läßt.“ Hier finden wir im Weſentlichen eine Auffaſſung, welche über die Schleiermacherſche Verſöhnungslehre nicht hinauskommt. Chriſtus geht mit ſeinem Mitgefühle in den Zuſtand unſerer Sünde und Schuld ein, und je tiefer die Noth unſerer Sünde und Unſeligkeit iſt, deſto mehr muß geſagt werden, daß bei ihm die höchſte Steigerung ſeines Mitgefühls, das als menſchliche Empfindung begriffen wird, ſich findet. Aber er trägt dieſe Laſt nicht verzagend und verzweifelnd, ſondern mit wunderbarer Siegesgewalt, daß er „aus der innerſten Kraft ſeines Geiſtes des Himmels reinſte Seligkeit hervorſtrahlen läßt.“ Hier, wie bei anderen Ausführungen, die der Prof. Baumgarten in ſeinen Predigten giebt, iſt die Grundanſchauung, daß Chriſtus durch ſein Leiden und Sterben uns in die Gemeinſchaft ſeiner Seligkeit aufnimmt, welche ungeachtet der Größe der Leiden, welche ihm die Sünde ſeines mit ſeinem unſchuldigen Blute befleckten Volkes bereitete, ungetrübt blieb.

Jedoch ſagt der Prof. Baumgarten ebendaſelbſt: „Das Sterben Chriſti iſt das Trinken des ungemiſchten Zornes Chriſti, die Folge deiner Sünde ſiehſt du in dem gottverlaſſenen Sterben Jeſu an dem Holze des Fluches. In allen Gliedern fühlteſt du es ſofort und unmittelbar: das iſt die wahre Geſtalt deines verdienten Todes, das iſt das wahre Bild deiner Sünde, wenn Gott ſie richtet. Wer aber dieſes in ſeinem Gewiſſen erfährt, dem wird der grimme Gotteszorn durch alle Gebeine rieſeln.“ In dieſen Ausführungen läßt ſich nicht verkennen, daß der Prof. Baumgarten bezeugt, daß ſich Gottes Zorn in dem Sterben Chriſti offenbare, und daß wir in dieſem Sterben die wahre Geſtalt unſeres verdienten Todes erblicken. Und dennoch muß geſagt werden, daß auch hier ſich keineswegs die ſpecifiſch kirchlichen Momente, um die es ſich handelt, finden, daß Chriſtus den Zorn Gottes für uns getragen und verſühnet hat, und daß er die Strafe, die uns hätte treffen ſollen, verbüßt und ſomit der göttlichen Gerechtigkeit genug gethan habe. Das Strafleiden für die Sünde der Menſchheit im kirchlichen Sinne iſt hier ſo wenig ausgeſprochen, als das ſatisfactoriſche Moment ſeines Todes. Der Inhalt der letzten in der Kriſis aus den Predigten angezogenen Stellen geht aber im Weſentlichen dahin, daß der eingeborene Sohn Gottes ſelber ſich in dieſe Kluft zwiſchen den unreinen Menſchen und den zürnenden Gott habe hineinſtellen müſſen, um mit ſeinem eigenen Blute durch den Vorhang ſeines Fleiſches in das Heiligthum eingehen zu können (Hebr. 9, 11. 12; 10, 20). Dann wird ausgeführt, daß das blutige Opfer, das uns reinigen ſoll, uns ebenſo nahe ſein müſſe, als unſere Sünde, die uns verunſtaltet. Das Kreuz Chriſti müſſe in unſeren Herzen aufgerichtet ſtehen, unſere Herzen müßten mit dem heiligen Blute der ewigen Verſöhnung beſprengt ſein. Das geſchehe aber nicht durch Bilder, Vorſtellungen und Gedanken, mit denen der Menſch ſich abmühe, ſondern es ſei dies das Werk und das Geheimniß des Geiſtes und Glaubens. (Zeugniß des Glaubens S. 50. Kriſis S. 81.) In dieſer Stelle bringt der Prof. Baum-

garten allerdings auf eine lebendige Aneignung des Verſöhnungsactes Jeſu Chriſti, aber es darf nicht überſehen werden, daß hier überwiegend die Rede iſt von der ſubjectiven Heilsaneignung, daß aber über die objective Seite der Verſöhnungsthat, welche hier zur Frage ſteht, nur auf Grund der obigen Schriftſtellen ausgeſagt iſt, daß es keine andere Vergebung und Verſöhnung gebe, als die durch blutiges Opfer erworben wird, und daß Chriſtus mit ſeinem eigenen Blute durch den Vorhang ſeines Fleiſches in das Heiligthum eingegangen ſei, daß ſomit hierdurch ſeine anderweitigen Lehrausführungen nicht aufgehoben werden.

Endlich wird hier noch zur Sprache kommen müſſen das von dem Prof. Baumgarten aus der Prot. Warnung II, 32 angeführte Citat (Kriſis S. 81), „daß der Heiland Jeſus die Sünde der Welt dadurch getragen, gebüßt und geſühnt hat, daß er ihre Strafe ohne Abzug und Milderung auf ſich genommen hat, indem ſein Tod der Tod der Gottverlaſſenheit (Matth. 27, 46), der Tod ohne Gott (Hebr. 2, 9 χωρὶς θεοῦ nach alter Lesart), demnach aber der Tod geweſen iſt, den Gott von Anfang an gedroht hatte, der aber noch von Niemandem erduldet worden war u. ſ. w.“ Es heißt dann weiter Kriſis S. 82: „Ich muß alſo meine eigene Sündhaftigkeit und meine eigenen Sünden in dem Vorgange auf Golgata wieder erkennen und anſchauen. Ich ſehe nun mein ganzes ſündiges Weſen hier in dieſem Ereigniß zunächſt in der Geſtalt, die mir nach dem tauſendfachen Zeugniß meines Gewiſſens und des göttlichen Geſetzes verſtändlich iſt, ich ſehe meine Sünde dem göttlichen Zorne und Gericht, dem unerbittlichen Fluch des Todes und der Gottverlaſſenheit ohne jeglichen Vorbehalt und Abzug übergeben.“ — — „Unter dem Kreuze Jeſu Chriſti iſt es anders: hier ſchaue ich das Gericht und die Verdammniß über meine Sünde, nicht bloß in drohendem Anzuge und Beginne, ſondern vollſtändig zu Ende gebracht, daß aber dieſes anſtatt meiner und mir zu Gute geſchehen, erkenne ich daran, daß ich in dieſem Anblick

mich ohne Vorbehalt dem ganzen Gericht und der vollen Verdammniß all meiner Sünden frei hingeben und überlaſſen kann, ja überall gar nichts Anderes will und kann, als eben dieſes u. ſ. w." (Kriſis S. 82.) Hier wird von einem Tragen und Büßen der Sünde der Welt geredet, und es wird ausgeſprochen, daß Chriſtus ihre Strafe ohne Abzug und Milderung auf ſich genommen hat, aber dieſes Tragen kann doch nur in dem Sinne verſtanden werden, wie es ſonſt der Prof. Baumgarten verſteht, und wie es von uns bereits in Betracht gezogen iſt. Das Leiden des Herrn wird zwar hier mehr als ſonſt an irgend einer anderen Stelle als ein Strafleiden, aber nicht als ein für unſere Sünden übernommenes bezeichnet; es wird geſagt, daß die Sünde dem göttlichen Zorn und Gericht, dem unerbittlichen Fluch des Todes und der Gottverlaſſenheit übergeben ſei, aber keineswegs, daß durch ſolches Strafleiden, das er für uns ſtellvertretend auf ſich genommen hat, der göttlichen Gerechtigkeit ein Genüge geſchehen ſei. Somit iſt dem Prof. Baumgarten auch hier der Tod Chriſti nicht im Sinne der Kirche ein ſtellvertretender, da, wenn auch von Stellvertretung bei ihm die Rede iſt, ſein Tod doch nicht die anſtatt unſerer erlittene Strafe iſt, welche, da ſie der göttlichen Gerechtigkeit genug gethan, die Verſöhnung im Herzen Gottes durch Ausgleichung der göttlichen Liebe mit der göttlichen Gerechtigkeit bewirkte. Der Prof. Baumgarten redet dagegen auch hier nur von dem Tode der Gottverlaſſenheit, in welchem die Sünde der Welt, die ſich gegen Chriſtum richtet, ihren Culminationspunkt erreicht hat. Wird auch die Größe und Tiefe der Sünde hervorgehoben und gezeigt, warum der Menſch dem Zorne des Geſetzes gegenüber auch nicht der geringſten Sünde habe ledig werden können, und wird geſagt, daß der ganze Sündenſtand des Menſchen durch das Kreuz Chriſti verſöhnt und vergeben ſei, ſo ſind doch in dieſen populären Ausführungen keineswegs diejenigen Momente enthalten, welche als die eigentlich conſtitutiven der Kirchenlehre vom Standpunkt der Symbole aus gefordert und in Anſpruch genommen

werden mußten, denn nicht um die Leugnung der Verſöhnungslehre handelt es ſich hier, ſondern um ihre dem Bekenntniß der Kirche gemäße adäquate Auffaſſung.

Aber das Erachten hat gegen den Prof. Baumgarten auch die Anſchuldigung erhoben, daß er nicht nur die kirchliche Verſöhnungslehre nicht theile, ſondern auch eine bittere Polemik gegen ſie führe. Um dieſes zurückzuweiſen bezieht ſich von Hofmann (Beleuchtung S. 21) auf Sach. II, 69, wo derſelbe gegen eine ſolche Darlegung des Leidens und Sterbens Jeſu polemiſirt, „in welcher wir zwar alle einzelne Beſtandtheile jener welterſchütternden Thatſache wiederfinden, nur nicht die alle Einzelheiten zu einem wirklichen geſchichtlichen Ganzen verbindende und belebende Seele, nämlich die jeden Moment der Geſchichte erfüllende und bewegende heilige Perſönlichkeit Chriſti ſelber, oder, wenn ein Verſuch gemacht wird, in dieſen geheimſten Mittelpunkt, auf den Alles ankommt, einzutreten, ſo ſind es unfaßbare Dinge, unvollziehbare Vorſtellungen, die uns zugemuthet werden, alſo Worte und wieder Worte ohne Bezeugung und Vorführung eines entſprechenden Inhalts.“ Es wird ſodann von dem Prof. Baumgarten „für die geiſtlichſte und verderblichſte Einkleidung des Judaismus, welche dermalen möglich iſt,“ erklärt, zu lehren, „daß in dem Dargeſtellten und Geſchilderten die Verſöhnungsthat für die Sünden der ganzen Welt und aller Einzelnen beſchloſſen ſei, ſo daß die Vergebung der Sünde um jener Thatſachen willen ohne Verdienſt ertheilt würde.“ Von Hofmann läßt es nun dahingeſtellt, „ob ſolche Entleerung des Wortes von der Verſöhnung wirklich vorkomme,“ meint jedoch, „was der Prof. Baumgarten beſtreite, ſei doch nicht der kirchliche Glaube, ſondern eine ſchlechte Veräußerlichung deſſelben.“ (Beleuchtung S. 22.) Es läßt ſich aber deutlich erkennen, daß die des Judaismus angeſchuldigte Doctrin im Weſentlichen die kirchliche Verſöhnungslehre iſt, da nach derſelben Chriſti Verdienſt, deſſen Tod die rechte Bezahlung iſt, uns ohne Verdienſt zugerechnet wird. Schwerlich konnte es überdies von

Hofmann entgehen, daß dieſe Stelle nicht vereinzelt daſteht, ſondern daß ſich durch alle Lehrausführungen des Prof. Baumgarten über die Verſöhnung der entſchiedenſte Widerwille gegen die kirchliche Lehre von der Stellvertretung hindurch zieht. Der Umſtand, daß von Hofmann perſönlich geglaubt hat, ſich wegen einer doppelten Unangemeſſenheit des herkömmlichen Ausdrucks Stellvertretung enthalten zu müſſen (Schutzſchrift I, 18), durfte ihn nicht abhalten, anzuerkennen, daß gerade gegen dieſes Moment der ſtellvertretenden Genugthuung, worin ſich die Kirchenlehre als ſolche concentrirt, die Polemik des Prof. Baumgarten ſich richtet. Daß er aber nicht einmal dieſes zugeſteht, erweiſet auf das Klarſte, wie wenig ſein Urtheil als ein unparteiiſches d. h. mit dem Maaße der Kirchenlehre meſſendes angeſehen werden kann. Nicht mit Unrecht bemerkt daher Hengſtenbergs Evangeliſche Kirchenzeitung a. a. O. S. 470, daß „ſich Baumgarten noch außerdem über eine Lehre von der Stellvertretung mit bitterem Hohne ausgelaſſen habe, die eben keine andere ſei, als die kirchliche, nur daß er ſie, um ſie beſſer treffen zu können, ein wenig carrikirt und veräußerlicht."

In derſelben Weiſe aber bekämpft der Prof. Baumgarten wiederholt an anderen Stellen die kirchliche Lehre von der Stellvertretung, wenn er (Sach. II, 214) ſagt: „was kann es fördern, auf dem Wege der dogmatiſchen Reflexion und Abſtraction zu beweiſen, daß das Leiden und der Tod des ewigen Sohnes Gottes der Schuld der Sünden des geſammten Menſchengeſchlechtes gleichkommet und wir alſo, weil wir in dem Ringen Jeſu und ſeiner Gottverlaſſenheit weſentlich nichts Anderes, als das geheimnißvoll ſchauerliche Hineinragen des göttlichen Zorns und Gerichtes über alle Sünden der Welt von Adams Fall bis auf den letzten ſündigen Hauch des letzten Menſchenkindes uns vorzuſtellen haben, in dieſem Leiden und Tode Jeſu, eine genau entſprechende und genugſame Stellvertretung beſitzen, welche der Glaube annimmt und damit aller göttlichen Strafe ledig geht, welche aber der Unglaube verwirft, und damit ſei-

ner Strafe wiederum verfällt." Daß hier nicht etwa eine ſchlechte Veräußerlichung, ſondern der ſubſtantielle Inhalt der kirchlichen Lehre von dem ſtellvertretenden äquivalenten Strafleiden des Gottmenſchen, durch welches der ewigen unwandelbaren Gerechtigkeit Gottes genug geſchehen, gemeint iſt, geht aus Allem hervor. Auch die kürzlich veröffentlichte Paſſionsbetrachtung des Prof. Baumgarten: Vater, nicht mein, ſondern dein Wille geſchehe! (Leipzig 1858) enthält jene ſpecifiſchen Momente nicht, namentlich wird der Begriff der Stellvertretung, ſo oft er auch herangezogen und in Bezug genommen wird, als ausgefüllt gedacht von der Liebe Jeſu Chriſti, der in der Kraft des heiligen Geiſtes den urſprünglichen Willen ſeines Fleiſches und Blutes dem Willen des Vaters unterthan macht und dieſelbe Liebe, mit welcher Gott die Welt liebet, zum alleinigen Triebe und Grunde ſeines Verhaltens macht (S. 21). Und ebenſo wenig iſt es die Stellvertretung im kirchlichen Sinne, wenn es heißt, daß „hier zum erſten Male ein völlig freies, und durchaus williges Eingehen in das dunkle Todesthal, ein völlig rückhaltloſes Trinken und Ausleeren des Todeskelches ſei, alſo ein wirkliches Erleiden deſſen Allen, was der Sünde von Gott gedroht und beſtimmt war, ohne Abzug und ohne Reſt, ein wirkliches Untertreten unter die geſammte Sündenlaſt der Welt, alſo eine Stellvertretung für die ſündige Menſchheit im allereigentlichſten und buchſtäblichſten Verſtande des Wortes." (S. 23.) Freilich unterzieht ſich Chriſtus hier dem Tode, nimmt ihn auf ſich, und trägt die Sündenlaſt der Welt, aber in keinen anderen Sinne, als bereits von uns gezeigt iſt. Es ergiebt ſich aber auch aus dieſer Stelle keineswegs, daß Chriſtus für uns der göttlichen Gerechtigkeit habe genugthun wollen, und noch weniger, ob dies wirklich das Motiv des Erleidens in Chriſto war, des Erleidens, das in dieſem Sinne nach dem göttlichen Rathſchluß über ihn verhängt war, vielmehr hat es den Anſchein, als finde der Prof. Baumgarten, daß auch bei ſeiner Anſicht und Behandlung der Verſöhnungslehre es ganz wohl

erlaubt sei, daß von unserer Seite das Leiden Christi „in dem eigentlichsten und buchstäblichsten Verstande", den die Kirchenlehre mit dem Worte Stellvertretung verbinde, aufgefaßt werde. Mit Bezug auf die den Predigten entnommenen und auf die so eben erörterten Citate muß daher gesagt werden, daß selbst in den wenigen Wendungen, die man etwa als im Sinne der kirchlichen Versöhnungslehre gedacht ansehen könnte, doch nirgends mit voller Deutlichkeit der Gedanke hervortritt, daß durch Christi stellvertretendes Strafleiden der göttlichen Gerechtigkeit genug gethan sei, so daß also um so weniger diese vereinzelten Wendungen, gegenüber den sonst so wenig mißverständlichen Auslassungen des Prof. Baumgarten über die Versöhnungslehre, ins Gewicht fallen können.

Es wird aber auch jener Doctrin vorgeworfen, daß sie „in demselben Maaße von der Persönlichkeit Jesu Christi und der wirklichen anschaulichen und erfaßbaren Geschichte seines Leidens und Sterbens abgezogen werde, daß sie sich gemüßigt sieht, in supernaturalistischer Einseitigkeit das Gebiet des Transscendenten zu betreten." Das Gebiet des Transscendenten ist aber nichts Anderes, als daß durch das stellvertretende Strafleiden Christi dem göttlichen Zorn Genüge gethan wird, und somit im Herzen Gottes durch das vollgültige Versühnungsopfer sich die Versöhnung der Sünde vollzieht. Denn gerade dies ist das der Kirchenlehre wesentliche transscendente Moment, daß durch das Selbstopfer des Gottmenschen, unseres Bürgen und Mittlers, die göttliche Heiligkeit und Gerechtigkeit befriedigt und mit der göttlichen Liebe vermittelt ist. Dennoch wird mit Beziehung auf die, von dem Prof. Baumgarten gegebene Ausführung sogar ein Vers von des Judenchristenthums Petrusheuchelei citirt, welcher mit der Apostrophe schließt:

O rette Deine Kirche vom Verfalle,
Denn Deine Diener sind es, die sie meucheln,
O Herr, durch wahngewiegtes Selbstbelügen!
(Sach. II, 215.)

Wenn dieſe Polemik überhaupt noch eine Steigerung zuläßt, ſo findet ſie ſich Sach. II, 302, wo der Begriff der satisfactio vicaria unter dem Vorgeben, daß der fleiſchliche Begriff der Stellvertretung bekämpft werde, in Abrede geſtellt wird. Nachdem höchſt charakteriſtiſch vorher ausgeführt iſt, daß „man nach Anleitung der heiligen Schrift das Leben des Sohnes Gottes menſchlicher denken ſolle, dagegen das Leben ſeiner Gemeinde göttlicher," ſo daß alſo der Sohn Gottes depotenzirt, die Gemeinde aber potenzirt wird, und überdies noch bemerkt iſt, daß „die Kirche ebenſo wohl die Sünde der Welt zu tragen habe, wie ihr Herr ſie ihr vorangetragen habe," heißt es: „die Macht der vollendeten Sünde und Bosheit iſt allerdings durch die Liebe und den Gehorſam Jeſu Chriſti bis in den Tod ein für allemal gebrochen, nur daß wir uns dieſes nicht in ſo bequemer und fleiſchlicher Weiſe denken dürfen, als ob in der böſen Gewalt ſelber dadurch eine Abſchwächung oder veränderte Machtſtellung zur Welt erfolgt wäre. Das iſt der falſche fleiſchliche Begriff von Stellvertretung, nach welchem Chriſtus in äußerlicher Weiſe an unſere Stelle getreten wäre, ſo daß wir nur von ferne das Zuſehen hätten, übrigens auf unſerem Platze blieben, als handle es ſich um eine rein äußerliche Angelegenheit. Hinweg mit dieſem Ruhepolſter ſittlicher Feigheit und Faulheit! Der Fürſt der Finſterniß iſt nach dem Tode Jeſu Chriſti derſelbe an Bosheit und Macht, wie vorher, und die Verführungskraft der Sünde iſt nach der, durch Chriſti Blut geſchehenen Verſöhnung ebenſo groß, wie vorher, aber durch den Geiſt Jeſu Chriſti giebt es ſeitdem eine Stätte auf Erden, wo durch die glaubensvolle Vereinigung mit Jeſu Sterben und Auferſtehen die lebendige Kraft vorhanden iſt, den Argen zu beſiegen, wie Jeſus ihn beſiegt hat, und der Sünde Widerſtand zu leiſten, wie Jeſus es gethan hat bis aufs Blut. In dieſem Sinne des Geiſtes und des Glaubens iſt das Brechen der böſen Gewalt durch Jeſu Tod zu verſtehen, und anders will es niemals gefaßt werden." Abgeſehen davon, daß zwar geſagt

wird, daß die Macht der vollendeten Sünde und Bosheit gebrochen sei, aber nicht, daß durch den Tod Christi unsere Sünde und Schuld getilgt ist, sowie daß keineswegs der Fürst der Finsterniß, wie der Prof. Baumgarten meint, nach dem Tode Jesu Christi derselbe, sondern daß er vielmehr ein gerichteter ist, dessen Macht wir entrissen sind, spricht sich hier eine Polemik aus, welche, indem sie behauptet sich gegen den falschen fleischlichen Begriff der Stellvertretung zu richten, in Wahrheit sich gegen die deutlich genug in Bezug genommene kirchliche Lehre richtet und keinen Anstand nimmt, diese als Ruhepolster sittlicher Feigheit und Faulheit zu bezeichnen. Ganz ähnliche Ausführungen finden sich Sach. II, 77. Das Erachten hat nun (S. 116) geäußert, daß der Prof. Baumgarten gegen die Kirchenlehre eine bittere Polemik richtet, indem er sie des Judaismus anklagt, und hat sodann mit directer Beziehung auf jene eben dargelegte Bezeichnung derselben gesagt, daß man dadurch an die trivialsten und rohsten Ausfälle des vulgären Rationalismus erinnert werde, die derselbe je gegen die kirchliche Versöhnungslehre erhoben. Obwohl diese Aeußerung dem Erachten zum Vorwurfe gemacht worden ist, ist dasselbe doch in seinem guten Rechte, daß es mit gerechter Entrüstung solche Anschuldigungen und Ausfälle gegen die Kirchenlehre, welcher überdies „Thorheit und Armseligkeit" vorgeworfen wird, getadelt und als das, was sie sind, bezeichnet hat. Die Aeußerungen des Erachtens halten sich ganz innerhalb der Grenzen der solcher Maaßlosigkeit gegenüber dem Consistorium zustehenden ernsten Rüge. Dies ist der Sachverhalt, und nun möge man von diesem aus urtheilen über das Verfahren, das der Prof. Baumgarten sich erlaubt hat, wenn er (Krisis S. 84) „jeden Priester des Altars, welcher einem von den drei bezeichneten Consistorialräthen die Thüre zu dem Allerheiligsten aufthut, für einen gewissenlosen Pfleger der himmlischen Güter unseres Gottes erklärt." Ich verschmähe es, auf diese Excommunication auch nur ein Wort zu erwiedern.

In Bezug auf die Lehre von den Gnadenmitteln hatte das Erachten behauptet, daß der Prof. Baumgarten die Wirksamkeit des heiligen Geistes als nicht allein und ausschließlich durch die ordentlichen Mittel des Worts und der Sacramente sich vollziehend lehre, sondern daß derselbe, indem er sie von den Gnadenmitteln ablöse, neben diesen von einer außerordentlichen Geistesmittheilung rede. Von Hofmann hat nun seinerseits zwar anerkannt, daß gerade dies ein wesentlicher Hauptpunkt ist, um den es sich in dieser Sache handelt, und giebt selbst zu, daß in dem Falle, daß jene Anschuldigung eine berechtigte sei, der Dr. Baumgarten nicht Lehrer der lutherischen Theologie bleiben konnte. Obwohl nun das Erachten hierin den principiellen Ausgangspunkt seiner Richtung und ihrer praktischen Tendenzen gesehen und wiederholt darauf hingewiesen hat, daß darin für die Betrachtung und Beurtheilung der praktischen Zwecke und Ziele des Prof. Baumgarten ein wesentlicher Anhaltspunkt liege, auch dies nach den verschiedensten Seiten hin aus seiner Stellung gegen die kirchlichen Ordnungen, wie überhaupt gegen alles Bestehende erwiesen hat, will von Hofmann seine Leser überreden, daß dies Alles ein einziges, großes Mißverständniß sei. Wenn derselbe nun zunächst darauf wieder zurückkommt, um das Urtheil des Consistoriums hinfällig zu machen, daß es unlutherischer Weise Gottes Wort und heilige Schrift für schlechthin eines und dasselbe nehme (Beleuchtung S. 23), so verschiebt derselbe hier wiederum völlig die Sachlage. Es ist keineswegs der Fall, daß das Erachten das mündlich verkündete Wort Gottes als solches überhaupt nicht von der heiligen Schrift relativ unterscheidet, nur hat es dasselbe allerdings auf die Schrift zurückführt, und es als ein aus ihr fließendes und mit ihr zusammenstimmendes betrachtet. Dagegen muß es als durchaus unlutherisch bezeichnet werden, wenn von Hofmann, wie es bei dem Wortlaut seiner Behauptung den Anschein hat, einen realen Unterschied zwischen der Schrift und dem Worte Gottes statuiren will.

Das Erachten erhebt die Anſchuldigung gegen den Prof. Baumgarten, daß er lehre, es gebe eine Geiſtesmittheilung und Prophetie außerhalb aller geordneten Aneignung des Heiles, und dieſem gegenüber behauptet von Hofmann, indem er die Stelle Sach. II, 79 ff. in ihrem ganzen Umfange abdrucken läßt (Beleuchtung S. 24—29), daß darin Nichts ſich finde von einer Geiſtesmittheilung, die zum Propheten mache, ſondern von einem Vorgange im Chriſtenleben, welcher dem Heilswege angehöre. Dr. Baumgarten ſchildere, was mit einem Chriſtenmenſchen vorgeht, welcher von einer ſcheinbaren Erkenntniß ſeines Heilandes zur wahren und rechten Erkenntniß übergeführt werde." Aber gerade die Auslaſſungen dieſer Stelle, welche von Hofmann als Anwalt des Prof. Baumgarten citirt, ſchlagen ihn ſelbſt, und es iſt mehr als Befangenheit, daß er dies nicht erkannt hat. Von Hofmann ſagt (Beleuchtung S. 29): „man könne auch nicht ſagen, daß dieſer Vorgang, wie Dr. Baumgarten ihn ſchildere, außerhalb aller geordneten Heilsaneignung liege." Aber derſelbe ſagt, im ausdrücklichſten und entſchiedenſten Widerſpruche damit, in der von Hofmann (Beleuchtung S. 24) angeführten Stelle: „Allerdings muß dieſer Weg immer für etwas außer der kirchlichen Ordnung Liegendes angeſehen werden." Wenn nun von Hofmann weiter äußert, daß der Chriſt, von dem die Stelle handelt, durch die kirchliche Verkündigung Chriſtum kennen gelernt habe, nur ſei weder die Verkündigung Chriſti geweſen, was ſie ſein ſollte, noch ſei er durch ſie zu derjenigen Kenntniß gelangt, deren er zu ſeinem Heile bedürfe u. ſ. w. (Beleuchtung S. 29), ſo bemerkt ja der Prof. Baumgarten ſelbſt „daß jener dunkle Seitenpfad, der von der kirchlichen Heerſtraße jählings abbiege, auf dem ſouveränen Vorbehalt beruhe, vermöge deſſen der Geiſt des Vaters und des Sohnes, der ein urſprüngliches Verhältniß zu jeder Menſchenſeele habe, auch ohne die Mittel und Ordnungen, welche durch das Verderben des Fleiſches verdunkelt und geſchwächt worden ſind, mit den Seelen in ihrem tiefſten Lebens-

grunde zu verkehren das Recht und die Macht habe." Auch hier berührt von Hofmann mit keinem Worte, daß in dieſer Stelle ſogar von der auch den heiligen Ordnungen und göttlichen Mitteln der Kirche anhaftenden Unreinheit die Rede iſt. Wie aber von Hofmann den Muth gehabt haben kann zu ſeinen Behauptungen, Angeſichts der von ihm ſelbſt citirten Stelle, begreift man noch weniger, wenn man die hier ſich findende Aeußerung des Prof. Baumgarten erwägt, nachdem vorher die Größe der Anfechtung geſchildert worden iſt, daß „man eine Seele in der Tiefe ſolcher Noth nicht aufrichten und ſtärken könne durch Hinweiſung auf die ordentlichen Mittel und Wege der kirchlichen Thätigkeit." Alſo lehrt der Prof. Baumgarten ausdrücklich, daß die ordentlichen Mittel und Wege der kirchlichen Thätigkeit nicht ausreichen, um eine angefochtene Seele den Weg des Heiles finden zu laſſen. Und damit man nicht etwa zweifeln könne, wie dies gemeint ſei, heißt es ausdrücklich weiter: „freilich wenn dieſe Mittel und Wege in ihrer urſprünglichen Friſche und Kraft ſtänden, wenn nicht jede dieſe Erinnerung an das ihnen anhaftende Menſchliche und Unreine, ſowohl bei denen, die dadurch wirken, als bei denen, die dadurch empfangen, die empfindlichſten Wunden der zum Tode getroffenen Seele auf die ſchmerzlichſte Weiſe berührte, ſo möchte es anders ſein. Jetzt aber iſt kein anderer Rath und Ausweg, als daß derſelbe Geiſt, durch deſſen Hauch alles fleiſchliche Weſen der Gläubigen trotz ſeiner geiſtlichen Geſtalt und Hülle gerichtet und wie durch ein Feuer Gottes verzehrt wird, das wahrhaft geiſtliche und chriſtliche Weſen von Grund aus durch ſich ſelber in des Herzens tiefen und verſchloſſenen Räumen wieder aufrichtet." (Beleuchtung S. 27.)

Nehmen wir hinzu, daß der Prof. Baumgarten bei der unermeßlich tiefen Verderbniß der Kirche zwar nicht eine Geiſtesausgießung erwartet, aber behauptet, daß der heilige Geiſt in unſeren Tagen nicht ſelten außerordentliche und verborgene Wege

gehe, ſo kann es wohl kaum einem Zweifel unterliegen, daß hier von einer außerordentlichen Geiſtesmittheilung die Rede iſt. Für jenes in ſo beſonderer Weiſe geſchilderte Erlebniß will der Prof. Baumgarten als Kriterium die Möglichkeit einer Selbſtgewißheit im menſchlichen Bewußtſein geltend machen, die in höchſt bedenklicher Weiſe, wie wir gleich ſehen werden, geſchildert wird. Indem nun von Hofmann das Stattgefundenhaben einer außerordentlichen Geiſtesmittheilung in jenem Lebensereigniß des Prof. Baumgarten beſtreitet, bemerkt er, daß gerade heut zu Tage, wo man viel auf eine chriſtliche Gewöhnung und eine chriſtliche Atmoſphäre halte, es einem Menſchen gar leicht geſchehen könne, daß er in einem Glauben den Frieden ſeiner Seele zu haben meine, der doch von dem Glauben, welchen die Schrift fordere, ſo weit verſchieden ſei, als die Erde vom Himmel." (Beleuchtung S. 23.) Dies Letztere wird Niemand beſtreiten, nur, daß es auf jenen Vorgang im Leben des Prof. Baumgarten und auf das, was derſelbe von ihm prädicirt, keine Anwendung leidet. Meint von Hofmann aber, daß es beſſer gethan wäre, ſich das, was er hiervon ſagt, zu einer heilſamen Warnung und Mahnung gereichen zu laſſen, als einen Zank daraus zu machen, ſo will ich hierüber kein Wort äußern, denn ich kann und mag nicht annehmen, daß von Hofmann wähnt, es handele ſich bei mir um einen Zank in Bezug auf geiſtlich zu richtende Dinge, da doch vielmehr eine tief eingreifende principielle Frage von höchſter Bedeutung in dieſem Punkte liegt. Hat etwa von Hofmann die von ihm ſelbſt citirte Stelle (Beleuchtung S. 27) gar nicht erwogen oder nicht erwägen wollen? Hier giebt ja der Prof. Baumgarten eine, ohne alle Frage äußerſt wichtige Beſchreibung als Antwort auf die Frage, woher denn der Menſch die Gewißheit habe, und noch dazu „ein ſo aller ſeiner Geiſtesgüter beraubter, und in die Gefangenſchaft ſeines Fleiſches verhafteter Menſch," daß nicht „abermals die Stimme des Fleiſches, wenn auch eine geiſtliche," ſondern „der Geiſt in ſeinem Innern rede." Der hier

beſchriebene Zuſtand iſt offenbar, wenn man nicht ſagen will, ein ekſtatiſcher, ein durchaus fleiſchlicher, denn es wird hier dem Menſchen eine unmittelbare, augenblickliche, kurz ganz ſinnliche Empfindung beigelegt, ein Gefühl, das von der durch die Vermittelung des geſchriebenen Wortes an ihn herangetretenen Wahrheit, ein augenblickliches Ergreifen, das von der unter göttlicher Führung ſich vollziehenden Erziehung des Menſchen zu einer tieferen Aneignung jener Wahrheit ganz unabhängig iſt. Von einer Lebensführung, durch die einem Menſchen etwas zum Bewußtſein gebracht wird, durch welche ein Menſch ſich etwas geſagt ſein läßt, wie von Hofmann und Luthardt wollen, iſt hier nicht die Rede, ſondern ausdrücklich heißt es: „es iſt einem ſolchen Menſchen nicht anders zu Muthe, als wenn ſein ganzes Weſen zu einem einzigen Nerv umgewandelt wäre, der nach Außen bloß gelegt lediglich dazu dienen ſoll, um jede Geſtalt und jeden Grad des Gegenſatzes zwiſchen Geiſt und Fleiſch ſofort und bis in den Grund zu empfinden!!“ Daher ſoll alſo der Menſch die Gewißheit haben, daß der Geiſt in ſeinem Innern rede! Und zu dem Allen ſchweigt von Hofmann, ja adoptirt im Weſentlichen dieſe Auslaſſungen. An von Hofmann wäre es geweſen, zu warnen vor einer den Heilsweg ſo gründlich verdunkelnden und verwirrenden Richtung, da ja der Prof. Baumgarten unverhohlen und ausdrücklich ſagt, daß jener Vorgang verſchieden geweſen ſei von den geiſtlichen Erfahrungen und Anfechtungen Anderer, und er ſomit neben den ordentlichen Mitteln der Kirche eine beſondere Geiſtesmittheilung, die ihm zu Theil geworden, behauptet, und daraus ſeinen beſonderen Beruf für die Kirche ableitet. Auch Delitzſch bemerkt S. 27: „daß gar nicht zu leugnen ſei, daß man nach ſolchen Bekenntniſſen den Prof. Baumgarten entweder für einen Menſchen außerordentlicher Art und Berufung anſehen oder der Selbſtüberſchätzung zeihen muß.“ Ich gehe hier abſichtlich nicht auf das von Delitzſch geſtellte Dilemma ein, aber ich ſollte

meinen, daß Stunden der tiefsten Erschütterung dem geistlichen Leben aller Christen nicht fremd sind, daß diese aber nimmer einen besonderen Beruf für die Kirche uns geben oder vermitteln, sondern allein uns die Wahrheit des göttlichen Wortes, das in ihm uns geschenkte Heil, lebendig erfahren lassen.

Aber auch das, was Dr. Baumgarten von dem Wirken Christi durch geistgewirkte Persönlichkeiten sagt, soll das Consistorium mißverstanden haben. Das Erachten weist darauf hin, daß es sich nach demselben um geistgewirkte und geisterfüllte Persönlichkeiten handele, die sich nicht dem geschriebenen Worte Gottes unterordnen (Erachten S. 138), sondern aus dem ihnen innewohnenden Geiste schöpfen. Dagegen führt von Hofmann Sach. II, 163 an, wo der Prof. Baumgarten in Bezug auf das Wort äußert: „Es muß wiederum eins werden mit der Persönlichkeit, so daß es nichts Anderes ist, als die Offenbarung der zur Leitung und Führung der Gemeinde berufenen Persönlichkeiten.“ Wie urtheilt nun von Hofmann darüber? Nachdem er bemerkt, daß es ja doch wohl das Wort der Kirche sei, von welchem Dr. Baumgarten fordere, daß es mit der es verkündenden Persönlichkeit eins werde, damit es als deren Offenbarung denen, welchen gepredigt wird, entgegentrete, glaubt er damit nicht nur die erhobene Anschuldigung zurückgewiesen zu haben, sondern hält sich auch berechtigt, in die Klage auszubrechen: „Aber davor wolle der barmherzige Gott seine Kirche bewahren, daß die Forderung, wer zu predigen habe, falle so eins sein mit dem, was er predigt, daß sich seine eigene wiedergeborene Persönlichkeit in seiner Verkündigung des kirchlichen Wortes darstelle und offenbare, jemals für Schwärmerei und Ketzerei geachtet werde.“ (Beleuchtung S. 31.) Aber von Hofmann redet hier plötzlich von etwas ganz Anderem, als um was es sich bisher dem Prof. Baumgarten gegenüber gehandelt hat. Wer hätte denn je geleugnet, daß die Persönlichkeit des Predigenden mit dem eins sein müsse, was er predige? Dies ist nur die berechtigte, von selbst sich verstehende Forderung, aber ist dies ein und

daſſelbe damit: „das Wort müſſe wieder Eins werden mit der Perſönlichkeit, ſo daß es nichts Anderes ſei als die Offenbarung der zur Leitung und Führung der Gemeinden berufenen Perſönlichkeiten Oder iſt dies nicht vielmehr ein durchaus Anderes? Wem könnte es in den Sinn kommen zu meinen, daß es einerlei ſei, ob das Wort als Ausdruck einer geiſtlichen oder ungeiſtlichen Perſönlichkeit an die Gemeinde kommt, aber die Lehre des Prof. Baumgarten geht vielmehr dahin, daß die geiſtdurchwirkten und geiſterfüllten Perſönlichkeiten als Träger des Wortes „aus dem Schatze des ihnen innewohnenden Geiſtes" mitzutheilen haben, was dem erkannten und innerlich erfahrenen Zuſtande der Gemeinde entſprechend ſei. Die eigentlichen Medien ſind ihm die „geiſtgewirkten Perſönlichkeiten," da „Alles darauf ankommt, daß wir dieſer unmittelbaren Macht des Geiſtes dieſes lebendigen, von Mund zu Mund gehenden, dieſes von Angeſicht zu Angeſicht wirkenden Worts ſicher ſind." Nehmen wir hinzu, daß der Prof. Baumgarten in der „Anſchauung, nach welcher wir das Wort ausſchließlich oder doch vorzugsweiſe in der Schrift beſitzen", Gefahr für die Kirche ſieht, auch mit der Auffaſſung nicht einverſtanden iſt, daß das Wort ausſchließlich enthält, was uns zu unſerem Heile zu wiſſen noth thut, und endlich nach ihm „die höchſte und unvergleichlichſte Weihe das Wort empfängt, welches ſich im Kampfe gegen das Böſe auf die Perſönlichkeit gründet" (Sach. II, 164), ſo tritt dadurch die ganze Bedenklichkeit ſeiner Lehre von den geiſtgewirkten Perſönlichkeiten, welche als die „Perſon-Werdung und Perſon-Bildung" des Worts angeſehen werden, in das klarſte Licht.

Da nun nach dem Obigen das Conſiſtorium keineswegs übel verſtanden hat, was der Dr. Baumgarten von dem Einswerden des Wortes mit der es verkündenden Perſönlichkeit ſagt, vielmehr es ſich ergeben hat, daß von Hofmann etwas ganz Anderes herausinterpretirt, als was in demſelben ausgeſprochen liegt, ſo wird auch die im Erachten ſich findende Auffaſſung deſſen, was der Prof. Baumgarten von ſich ſelbſt ausſagt, hier-

unter keineswegs gelitten haben, wie von Hofmann meint. (Beleuchtung S. 32.) Wie hat nun derselbe die im Erachten erhobene Anschuldigung zu entkräftigen gesucht, daß der Prof. Baumgarten auf Grund eines besonderen inneren Erlebnisses auf ungewöhnlichem Wege in außerordentlicher Weise eine Geistesmittheilung empfangen haben will, welche nicht durch die ordnungsmäßige Vermittelung der Gnadenmittel erfolgt sei, und daß er einen besonderen Beruf empfangen haben will, so daß er niemals anders, als im Geiste lehrt, und daß er seit dem weiß, wozu er von Mutterleibe her berufen und gesetzet sei, nämlich an seinem Theile das Wort von der Freiheit in Christo in die Gegenwart hineinzurufen. Von Hofmann theilt die Stelle Protestantische Warnung I. S. 38 ff. mit, wo der Prof. Baumgarten erzählt, daß mitten in seinem Laufe über ihn eine unvergeßliche Stunde plötzlich wie ein Blitz vom Himmel gekommen sei, und daß diese Stunde ihn in eine Einöde und Wüste von sieben Jahren geführt habe, wo er buchstäblich erfahren, was geschrieben steht, daß das Wort Gottes ein zweischneidig Schwert sei, das durch Geist und Seele, Mark und Bein dringe, und Alles bloß lege und offenbar mache, und bemerkt in Bezug auf dieselbe, daß er allerdings lese von einem inneren Erlebnisse, aber nichts von einer außerordentlichen Geistesmittheilung, durch welche Dr. Baumgarten ein Prophet geworden sein wollte (Beleuchtung S. 35). Aber der Prof. Baumgarten selbst hat ja, wie wir sahen, diesen Weg als „dunkelen Seitenpfad" bezeichnet, er hat ausdrücklich bemerkt, „daß eine Seele in der Tiefe solcher Noth durch die ordentlichen Wege und Mittel nicht aufgerichtet werden könne"; er ist nicht bloß aufgerichtet worden, sondern er hat auch in der ungewöhnlichen, von ihm geschilderten Weise, wie Gott in sein Leben eingetreten, einen besonderen Beruf empfangen. Es handelt sich also bei diesem Vorgange nicht um der Seelen Seligkeit, sondern um den Beruf, zu dem er glaubt von Mutterleib berufen und gesetzet zu sein, nämlich an seinem Theile das Wort von der Freiheit in Christo in die Gegenwart hin-

einzurufen, und daß er ſich darum in dieſem ſeinem Beruf von Niemandem, wer er auch ſei, irre machen laſſe. (Prot. Warnung I, 39.)

Von Hofmann bekennt, nicht zu wiſſen, worin hier etwas Bedenkliches liege, er fragt, ob ich mir nicht ſolle durch die Eigenthümlichkeit meiner Lebensführung geſagt ſein laſſen, welches mein eigenthümlicher Beruf ſei (Beleuchtung S. 36), und ähnlich äußert Luthardt, Sächſiſches Kirchen- und Schulblatt J. 1858 S. 121: „Aber ſollte ich aus meiner Lebensführung nicht des Berufes gewiß werden dürfen, den Gott mir anweiſen wollte, und zu welchem er mich eben durch jene Führung bereitete?" Wie wenig dieſe Inſtanzen aber berechtigte ſind, haben wir bereits geſehen, da der Menſch die Gewißheit, daß der Geiſt in ſeinem Innern rede, daraus gewinnt, daß „ihm zu Muthe iſt, als wenn ſein ganzes Weſen zu einem einzigen Nerv umgewandelt wäre."! Kann und darf nun der Prof. Baumgarten auf Grund des von ihm behaupteten beſonderen Erlebniſſes ſich einen ungewöhnlichen Beruf zuſprechen, ſowohl was die Art der Zuweiſung deſſelben, als auch was ſeinen Inhalt betrifft, wenn er behauptet, von Gott vom Mutterleibe her berufen und geſetzet zu ſein, das Wort von der Freiheit in Chriſto in die Gegenwart hineinzurufen? Zwar ſagt er allerdings „an ſeinem Theile," aber dieſe Limitirung bezieht ſich nicht ſowohl auf ſeinen Beruf, als auf die möglichen oder wahrſcheinlichen Erfolge deſſelben, denn daß im Uebrigen es ein durchaus in ungewöhnlicher Weiſe überkommener Beruf iſt, und er denſelben auch ſo angeſehen wiſſen will, ergiebt ſich unzweifelhaft aus ſeinem Vorgeben, „daß er niemals anders, als im Geiſte lehre, und daß es ihn viel gekoſtet, bis daß er die Gewißheit gehabt, daß jedes Wort ſeiner Lippen durch die göttliche Kraft des heiligen Geiſtes geweiht und geſtempelt ſei." (Prot. Warnung I, 58.) Iſt das etwa die Sprache eines Mannes, der bloß durch die Eigenthümlichkeit ſeiner Lebensführungen des ihm gewordenen Berufes gewiß iſt, oder iſt es nicht vielmehr die Sprache

eines Solchen, der ſich einer außerordentlichen Berufung bewußt iſt, und ſich ſelbſt als eine Perſönlichkeit betrachtet, der eine ganz beſondere Aufgabe in der Gegenwart zugefallen iſt? Kann von Hofmann in der That meinen, daß dies nur die Sprache eines Chriſten ſei, der es ernſt meint mit ſeiner Pflicht des theologiſchen Berufs, wie mit der Verheißung des unſere Glaubensgewißheit wirkenden und beſiegelnden heiligen Geiſtes (Beleuchtung S. 39), wenn er ſagt: „Jetzt habe ich es erreicht daß ich nicht nöthig habe, irgend Etwas zu bekennen und zu lehren, wovon ich nicht nach Inhalt und Form nachzuweiſen im Stande wäre, wie es im Ganzen und Einzelnen in die ewige Wahrheit, die in Jeſu Chriſto iſt, und die mir perſönlich zugeeignet worden iſt, ſich einfügt.“ (Prot. Warnung I, 58.) Iſt denn nicht in dem Allen klar und deutlich von einer außerordentlichen Geiſtesmittheilung die Rede, auf deren Grund er ſich ſo äußert und handelt? Es iſt hier nicht die Zuverſicht, aus der Einheitlichkeit des chriſtlichen Glaubens und theologiſchen Erkennens heraus zu reden, ſondern es iſt die unmittelbare Gewißheit der ihm zu Theil gewordenen Geiſtesmittheilung und des daraus fließenden ihm überkommenen beſonderen Berufes.

Jedoch ſage der Prof. Baumgarten, meint von Hofmann, „dies ſelige Wiſſen um die Wahrheit, die meiner Lehre innewohnt, ſchließt aber das entgegengeſetzte Bewußtſein, daß Allem, was ich ſage und lehre, Irrthümliches und Verkehrtes innewohnt, keineswegs aus, nur nicht ſo, als wäre meine Lehre eine trübe Miſchung von Wahrheit und Lüge.“ Allerdings giebt der Prof. Baumgarten hier die Möglichkeit des Irrthums zu, aber wenn er auch keine Irrthumsloſigkeit von ſich ausſagt, ſo ſchließt dies doch keineswegs den Anſpruch auf Prophetie aus, welche er aus ſeiner außerordentlich und unvermittelt ihm zu Theil gewordenen Geiſtesmittheilung ableitet. *) Seine Klage,

*) Münkel, Neues Zeitblatt für die Angelegenheiten der lutheriſchen Kirche, bemerkt Nr. 18: „Aber muß man denn bei dem Namen Propheten

daß das Wort: Prophetenſtimmen verachtet nicht, 1 Theſſ. 5, 20, unberückſichtigt geblieben ſei (Sach. II, 175), und ſeine Aufforderung auf dieſelbe zu hören, hängt auf das innigſte damit zuſammen, daß er ſeinen Sacharja als Prophetenſtimme an die Gegenwart hat ausgehen laſſen. Ueberall zeigt ſich, daß er für ſich einen beſonderen Beruf in Anſpruch nimmt, welchen er auf eine in jenem Erlebniſſe ihm zu Theil gewordene Berufung zurückführt. Meint von Hofmann, daß das Conſiſtorium zureichendere Beweismittel hätte beibringen müſſen, ſo ſcheint der andere Apologet des Prof. Baumgarten, der Dr. Schenkel, dieſe ſo ausreichend gefunden zu haben, daß er es vorgezogen hat, dieſem Hauptpunkte und den hier vorgebrachten Argumenten klüglich aus dem Wege zu gehen. Wenngleich ſonſt ſeine ganze Beleuchtung aus nichts Anderem beſteht, als aus Seiten langen Auszügen aus dem Erachten mit Hinzuthun einiger allgemeiner Kraftausdrücke und Kraftbemerkungen, ſo hat er es doch gerathen gefunden, hierüber weder Etwas in Auszügen mitzutheilen, noch überhaupt ſich zu äußern. (Die Amtsentlaſſung des Prof. Dr. Baumgarten S. 48 f.) So lange aber der Prof. Baumgarten die dargelegten Auslaſſungen, die deutlich und unmißverſtändlich genug ſind, nicht zurückgenommen hat, wird es auch dabei bleiben, daß er ſich den Empfang einer außerordentlichen, nicht durch das Wort vermittelten Geiſtesmittheilung zuſchreibt, vermöge welcher er nur im Geiſte redet, und vermöge welcher er eine im ſpecifiſchen Sinne geiſterfüllte Perſönlichkeit ſein will.

Nachdem von uns nachgewieſen iſt, daß die Verſöhnungs-

---

nur an Untrüglichkeit denken? Giebt es nicht nach 1. Cor. 14, 29. 1. Theſſ. 5, 20. 21 auch Propheten, deren geiſtlichen Reden Irrthümliches beiwohnt u. ſ. w." und Brömel (Herr Prof. Dr. v. Hofmann und die Actenſtücke S. 19) äußert ſich auf den Einwand Hofmann's, ob ein Prophet Buße thue um das, was er irrthümlich geredet habe (Beleuchtung S. 39), dahin: „Nun, wenn Baumgarten das nicht thäte, dann hätte das Conſiſtorium ihn allerdings nicht des Prophetenthums, ſondern vielmehr des Narrenthums bezüchtigen müſſen."

lehre des Prof. Baumgarten nicht die kirchliche Versöhnungslehre ist, bleibt auch die Behauptung des Erachtens im Bestande, daß der Prof. Baumgarten die nothwendige Voraussetzung der Rechtfertigung als eines actus forensis nicht kennt, insofern er den Tod Christi nicht als sühnendes stellvertretendes Strafleiden, durch welches der göttlichen Gerechtigkeit genug gethan worden ist, und somit auch nicht als den allein genügenden Grund der Rechtfertigung begreift. Es faßt derselbe die Rechtfertigung nicht als den judiciellen Act der Gerechtschätzung von Seiten Gottes auf, durch welchen dem Menschen die Gerechtigkeit Christi zugerechnet, und die Vergebung der Sünden zugesprochen wird, sondern er ist darauf bedacht, die Rechtfertigung als einen inneren Zustand darzustellen. Die Rechtfertigung ist nach seiner Auffassung nicht eine Kraft außer ihm, da es sich nicht sowohl um das Moment der Sündenvergebung von Seiten Gottes im actus forensis, als vielmehr um das Moment der Empfänglichkeit handelt, von welchem die sittliche Wiederherstellung abhängig gedacht wird, welche letztere dann wiederum ihm den Begriff der Rechtfertigung bedingt. Wir sehen auch hier den Prof. Baumgarten eine der Auffassung Schleiermachers verwandte vertreten, insofern Schleiermacher der Ansicht ist, daß der Glaube nicht die causa instrumentalis oder das ὄργανον ληπτικὸν für die Rechtfertigung sei, da eine werkzeugliche Ursache gar nicht als ein wesentlicher Bestandtheil in den Verlauf der ganzen Thätigkeitsreihe, wobei sie gebraucht wird, gehört. Im Anschluß hieran, nur das Princip der Innerlichkeit noch mehr betonend, führt der Prof. Baumgarten aus, der Glaube sei nicht ein bloßes ὄργανον ληπτικόν, sondern er sei die „menschliche Totalität als reine und schlechthinnige Receptivität." (Prot. Warnung II, 30.) Wollten wir selbst davon absehen, daß Glaube und Rechtfertigung nicht scharf bei ihm auseinandergehalten werden, sondern ineinander übergehen, so ist dies doch das charakteristische Moment, daß, während ihm der Glaube ein sittlicher, durch die Macht des persönlichen Gottesgeistes in dem

Menſchen gewirkter Zuſtand iſt, die Rechtfertigung durch den Glauben ihm nicht ſowohl die Gerechterklärung von Seiten Gottes, als vielmehr eine Bezeugung und innere Erfahrung im chriſtlichen Selbſtbewußtſein iſt. Zugleich läßt ſich deutlich erkennen, daß es ihm nicht zu thun iſt um das ausſchließliche Ergreifen der Heilsthat Chriſti durch den Glauben, ſondern um einen innerlichen, ethiſchen Proceß, welcher mindeſtens als cooperativ bei dem Zuſtandekommen der Rechtfertigung gedacht wird, in der That aber als der eigentliche und letzte Grund der Rechtfertigung angeſehen wird.

Der Hauptpunkt der ganzen Controverſe iſt ſomit, daß der Dr. Baumgarten die in Schleiermacherſcher Weiſe conſtruirte justitia infusa an die Stelle der justitia imputata ſetzt, ſo daß die Rechtfertigung zuſammenfällt mit der Mittheilung der Gerechtigkeit Chriſti. Von Hofmann geht aber merkwürdig genug an der im Erachten S. 157 ſtark hervorgehobenen Belegſtelle vorüber (Prot. Warnung II, 36), wo der Prof. Baumgarten erklärt, daß „vermittelſt des durch die wirkende Kraft des heiligen Geiſtes entſtandenen Glaubens der Sünder Chriſtum den Gerechten und Heiligen Gottes in ſeinen innerſten Lebensgrund aufgenommen habe, daß Chriſtus in ihm ſei und er in Chriſto, und daß allenthalben, wo der verdammende Richterſpruch haſte, er an derſelben Stelle die Sünden tilgende Gerechtigkeit Chriſti finde, und ſich das Antlitz des zürnenden Richters in das Angeſicht des gnädigen Vaters verwandeln müſſe.“ Daß hier die eingegoſſene Gerechtigkeit es iſt, worauf dem Prof. Baumgarten es ankommt, und nicht die zugerechnete, leuchtet ein, da die Aufnahme Chriſti des Gerechten und Heiligen in den innerſten Lebensgrund des Menſchen, das Sein Chriſti in ihm das göttliche Urtheil beſtimmen ſoll, jene alſo der Rechtfertigung des Sünders mitbeſtimmend voranzugehen hat. Aber von Hofmann bemerkt, daß der Dr. Baumgarten, um alles eigene Wirken auszuſchließen, den Glauben als ein Zuſtändliches bezeichne, „das aber, was in dieſem Zuſtande hingenommen und empfangen

werde, ihm die durch das Gericht unſerer Sünden an dem Leibe des Heilandes gewirkte Vergebung der Sünden ſei", um daran ſeinerſeits die Frage zu knüpfen, und wer dies lehre, ſolle einen Glauben haben, welchem das Object fehlt, nämlich das Object der Sündenvergebung? (Beleuchtung S. 42.) Man ſieht nicht ein, wie dieſe Bemerkung hierher gehört. Iſt etwa geleugnet worden, daß der Prof. Baumgarten den Glauben an Sündenvergebung kennt und lehrt? Wenn aber die Rechtfertigung als actus forensis zur Frage ſteht, wird es allein darauf ankommen, ob derſelbe lehrt, daß das durch ſeine Genugthuung erworbene Verdienſt Chriſti es iſt, welches durch den Glauben ergriffen und feſtgehalten wird, ſo daß daſſelbe der allein genügende Grund der Rechtfertigung iſt, und judiciell in der göttlichen Gerechtſchätzung dem Menſchen zugerechnet wird. Dieſe ganze Auffaſſung iſt dem Prof. Baumgarten völlig fremd, und hat das Erachten nachgewieſen, wie derſelbe die Verſöhnungsthat Jeſu Chriſti durch die Gottesmacht des heiligen Geiſtes als das allein Wirkende in uns begreift. Der Prof. Baumgarten bemerkt: „dieſe Macht des perſönlichen Gottesgeiſtes iſt es, welche den Gott geſchaffenen Grund meiner Seele frei macht, indem ſein heiliges Wirken mein ſündiges Wirken aufhebt und zu nichte macht." Die Stelle zeigt ſowohl, daß dem Prof. Baumgarten die Zurechnung der Gerechtigkeit Chriſti, wodurch das Verhältniß des ſündigen Menſchen zu Gott umgewandelt wird, im kirchlichen Sinne ferne liegt, als auch, daß es ihm andererſeits darauf ankommt, die innere ſittliche Beſchaffenheit des natürlichen Menſchen als eine ſolche hinzuſtellen, welche durch die Macht des perſönlichen Gottesgeiſtes umgewandelt wird.

Nichts deſto weniger redet der Prof. Baumgarten nicht bloß von der Zurechnung der Gerechtigkeit, ſondern er hat, wie von Hofmann hervorhebt, dieſes Moment gegen ihn ſelbſt geltend gemacht, als er den Glauben die Gerechtigkeit des ſündigen Menſchen genannt habe. Dem iſt allerdings ſo, aber es fragt ſich, wie dieſe Zurechnung der Gerechtigkeit in Bezug auf den

Act der Rechtfertigung als eines actus forensis gedacht und aufgefaßt wird. Hier aber zeigt ſich uns gerade beim Prof. Baumgarten die falſche Vermiſchung der Rechtfertigung mit der Erneuerung. Ausdrücklich behauptet der Prof. Baumgarten: „habe der actus forensis auf Seiten Gottes nicht einen genau entſprechenden ethiſchen Proceß auf Seiten des Menſchen zur Vorausſetzung, ſo ſei in ihm in demſelben Maaße, als dies Verhältniß nicht genau iſt, Willkür und Belieben, und der ganze Begriff werde ſomit in ſeiner Wurzel verderbt.“ (Prot. Warnung II, 31. 32.) Der Sinn dieſer Aeußerung läßt ſich in keiner Weiſe verkennen, da hier von einem ethiſchen, der Rechtfertigung vorangehenden, ſie mitbeſtimmenden ethiſchen Proceſſe die Rede iſt. Wenn nun das Erachten S. 159 dagegen geltend macht, der Grund der Rechtfertigung ſei nicht in dem ethiſchen Proceſſe auf Seiten des Menſchen, ſondern allein in dem Verdienſte Chriſti zu ſuchen, ſo glaubt von Hofmann dieſem Argumente mit der Inſtanz begegnen zu können, daß es ſich gar nicht um den Grund der Rechtfertigung handle, ſondern um die Frage, ob der Glaube, welchen Gott durch das Zeugniß von der Vergebung der Sünden um Chriſti willen wirkt, dem ethiſch entſpricht, wodurch es geſchehen iſt, daß es eine Vergebung der Sünden giebt. (Beleuchtung S. 43.) Hat denn von Hofmann ganz überſehen, daß der actus forensis nach dem Prof. Baumgarten einen genau entſprechenden ethiſchen Proceß zur Vorausſetzung haben ſoll, und iſt es nicht gerade dies Moment, welches die lutheriſche Kirche von ihrer Rechtfertigungslehre ſtets fern gehalten und in allen ihren Zeugen, die für das sola fide aufgetreten ſind, bekämpft hat? Will uns von Hofmann einreden, es ſei die Frage, ob der Glaube, welchen Gott durch das Zeugniß von der Vergebung der Sünden um Chriſti willen wirkt, dem ethiſch entſpricht, wodurch es geſchehen iſt, daß es eine Vergebung der Sünden giebt, ſo ſagt vielmehr der Prof. Baumgarten mit dürren Worten, daß der actus forensis einen entſprechenden Proceß zur Vorausſetzung

haben müſſe, damit nicht in ihm Willkür und Belieben ſei in demſelben Maaße, als dies Verhältniß nicht genau ſei. Das Erachten weiſt daher darauf hin, daß dadurch jener ethiſche Proceß zur Bedingung der Rechtfertigung gemacht, und das einige Verdienſt unſeres Herrn in ſeiner Bedeutung verkannt, geſchwächt und herabgewürdigt werde. Der Dr. Schenkel wirft dieſe letzte Aeußerung, nachdem er es für gut gefunden hat, die voraufgeſtellte Begründung, daß der ethiſche Proceß zur Bedingung der Rechtfertigung gemacht werde, zu übergehen, dem Erachten als ein ſchweres Unrecht vor, und fährt dann fort: „Es iſt aber mehr, als Unrecht, es iſt Unſinn, wenn das Erachten S. 160 hinzufügt, daß nach lutheriſcher Lehre „jeder ethiſche Proceß von Seiten des Menſchen bei der Rechtfertigung ausgeſchloſſen bleibe, ſo daß mithin folgerichtig nur unſittliche Menſchen gerechtfertigt werden könnten, und der Glaube, die nothwendige Bedingung der Rechtfertigung, ein nicht ethiſcher Begriff ſein müßte.“ (Die Amtsentlaſſung des Prof. Baumgarten S. 52.) Das Erachten hatte ausgeführt auf Grund der Form. Conc. Sol. Decl. III, daß allein der Glaube das Medium ſei, quo Dei gratia et meritum Christi in promissione Evangelii apprehendatur, accipiatur nobisque applicetur, et ut ab hoc applicationis officio atque proprietate caritas omnesque aliae virtutes aut opera penitus excludantur, und knüpft daran die Ausführung, daß gerade dadurch, daß im Acte der Rechtfertigung jeder ethiſche Proceß von Seiten des Menſchen ausgeſchloſſen bleibe, der Grund unſeres Heils feſt und unerſchütterlich ſei, und weiſt dann weiter nach, daß die Gerechtigkeit, die außer uns in Chriſto iſt, durch den Glauben uns zugerechnet werde, wenngleich es ſich von ſelbſt verſtehe, daß die Früchte der Rechtfertigung in dem Werke der renovatio und sanctificatio nachfolgen. Daran knüpft der Dr. Schenkel die obige Auslaſſung. Das iſt die redliche Art der Polemik, mit welcher der Dr. Schenkel die wiſſenſchaftlichen

Instanzen des Erachtens bestreitet. Es genügt völlig zu ihrer Widerlegung sie nur aufzudecken.

Es kommt auch nicht die Frage von Hofmanns in Betracht: wie könnte auch der Glaube, wenn er nichts Ethisches ist, ein Act des Gehorsams gegen Gottes Wort genannt werden? (Beleuchtung S. 43), die ganz geeignet ist, von dem Punkte, auf den es ankommt, abzuführen. Denn nicht die ethische Beschaffenheit des Glaubens steht zur Frage, sondern der ethische Proceß, der ausdrücklich vom Prof. Baumgarten zur Voraussetzung des actus forensis und damit zu einem den Begriff der Rechtfertigung wesentlich constituirenden Momente erhoben wird. Der Prof. Baumgarten vermischt die Rechtfertigung mit der Heiligung, statt beide streng auseinander zu halten, so daß er theils dem römischen Irrthum sich nähert, theils den Schleiermacherschen Gedanken verarbeitet, daß in der Rechtfertigung die Mittheilung der Seligkeit Christi ist. Derselbe erkennt nicht an, daß die Gerechtigkeit Christi, die außer uns ist, es allein ist, welche uns zugerechnet wird, und daß durch diesen Act des gerechtschätzenden und gerechtsprechenden Gottes Vergebung der Sünde ertheilt und dadurch unser Verhältniß zu Gott geändert wird. Dagegen macht er die heiligende Gnade zur Voraussetzung der rechtfertigenden, während doch unsere Kirche sich stets gegen diese Auffassung verwahrt und auf das Bestimmteste daran festgehalten hat, daß wir durch die Rechtfertigung erst die Kraft der Heiligung empfangen. Der Prof. Baumgarten nähert sich dadurch der Auffassung des Tridentinums, daß ihm die zugerechnete Gerechtigkeit in eine mitgetheilte übergeht. Statt auf das Bestimmteste von dem actus forensis der Rechtfertigung jeden ethischen Proceß abzuhalten, wird der letztere bald als eine genau entsprechende Simultaneität gefordert, bald wird die ethische Gerechtwerdung als Voraussetzung der Gerechtschätzung betrachtet, ja es soll sogar der ganze Begriff ohne jenen ethischen Proceß in seiner Wurzel verderbt sein. Umgekehrt aber hat unserer Kirche stets Alles daran gelegen, diese

Auffaſſung der Rechtfertigung, nach welcher der ethiſche Proceß zu ihrem Begriffe gehören und ihr vorausgehen ſoll, auszuſchließen, obgleich ſie ebenſo entſchieden bezeugt hat, daß, wo die göttliche Gerechtſchätzung eingetreten ſei, auch die Gerechtmachung und Gerechtwerdung nothwendig eintreten werde und müſſe, inſofern die Heiligung ebenſo ſehr die Rechtfertigung vorausſetze, wie dieſe jene bedinge. Eine Auffaſſung aber, welche die Rechtfertigung als actus forensis in dem entwickelten Sinne nicht anerkennt, und recht eigentlich das Moment der göttlichen Gerechtſchätzung trübt, muß dadurch nothwendig auch anderweitig irre gehen, ſo wie ſie, da ſie in Schleiermacherſcher Weiſe das Declaratoriſche und das Wirkſame des Rechtfertigungsactes nicht trennt, eine Vermiſchung mit dem ethiſchen Proceß der Heiligung herbeiführt, und dadurch den Artikel des Glaubens alterirt, welcher als das materielle Princip und als das eigentliche Palladium unſerer Kirche ſtets betrachtet worden iſt.

Da die ganze Lehrauffaſſung und Entwickelung des Prof. Baumgarten eng verknüpft iſt mit der in jener ſich kund gebenden antinomiſtiſchen Richtung, ſo hat das Erachten dieſe ſowohl in ihren principiellen Ausgängen, als auch nach den aus ihnen fließenden praktiſchen Conſequenzen verfolgt und aufgewieſen. Die eigenthümliche, mit dem Bekenntniß und der Praxis der Kirche ſtreitende Stellung, welche derſelbe dem Geſetze zuweiſt, alterirt nicht nur deſſen ſpecifiſche Bedeutung innerhalb der Heilsökonomie, ſondern muß auch nothwendig zu einer Unterſchätzung und beziehungsweiſe zu einer Auflöſung und Deſtruction des Geſetzes führen. Es hängt aber mit der ſubjectiviſtiſchen Richtung des Prof. Baumgarten weſentlich zuſammen, ſowohl daß er das Geſetz nicht als Offenbarung des unwandelbaren Willens Gottes aufzufaſſen vermag, als auch, daß er das Subject als autonomiſch anſieht, und demſelben, ſofern es aus dem Geiſte handelt, eine Berechtigung gegenüber Allem, was in der Form des Geſetzes ſich geltend macht, zugeſteht. Dieſe Grundanſchauung geht zunächſt davon aus, daß der Prof. Baumgarten die bei der kirchlichen Praxis

vorherrſchenden Meinung, „als ob neben und außer der eigentlichen Mitte des Evangeliums, welche richtig in der Lehre vom Kreuze Chriſti gefunden werde, ein anderes Moment der Lehre und Verkündigung hergehen müſſe, welches ſowohl zur rechten Vorbereitung auf die evangeliſche Verkündigung, als zur vollſtändigen Auswirkung dieſer Verkündigung nothwendig ſei, welches andere Moment man das Geſetz nenne“ (Sach. II, 210 ff.), verwirft. Die Praxis der Kirche, die Buße aus dem Geſetz und den Glauben aus dem Evangelium herzuleiten, wird von ihm verworfen und behauptet, daß das Geſetz „die reine und bloße Forderung des göttlichen Willens an den Menſchen ſei. Dieſe aber trete nun und nirgends in der heiligen Geſchichte und Schrift an und für ſich auf, ſondern immer erſt nach Darreichung einer Güte und Gnade“, ſo daß, „um den geſetzlichen Inhalt in dem Sinne des Gegenſatzes zum Evangelium zu gewinnen, man alſo von der eigentlichen bibliſchen Begebenheit abſehen und das jedesmal beigegebene evangeliſche Moment abziehen müſſe.“ (Sach. II, 211.) Von hier aus wird nun die Praxis der Kirche von dem Prof. Baumgarten getadelt, daß ſie die Kinder „gleich an dem Eingang aller Lehre mit dem Worte des abſtracten Geſetzes aufhalten zu müſſen glaubt“, und es wird der Kirche der Beruf abgeſprochen, „für die bürgerliche Disciplinirung der rohen, unwiſſenden Sünder Sorge zu tragen.“ Endlich wird als Satz der Erfahrung hingeſtellt, „daß der Zugang zu dem harten und verſchloſſenen Gewiſſen nicht durch das Wort des Geſetzes, ſondern durch das Wort der Gnade gewonnen werde.“ „Man ſtehe in dem Wahn, als ob es, nachdem ſich Chriſtus durch ſein Leben und Sterben ſelbſt zu dem ewigen Heiligthum Gottes in der Welt geweiht, und ſeine Kirche als Prieſterin dieſes Heiligthums beſtellt habe, auf kirchlichem Gebiete noch etwas Anderes geben könne und dürfe, als das Evangelium von Chriſto, dem Gekreuzigten.“ Der Irrthum des Antinomismus — denn der Prof. Baumgarten wirft ſelbſt die Frage auf, ob nicht das, was nach dieſen Ausfüh-

rungen allein übrig bleibe, eben daſſelbe ſei, was die Kirche unter dem Namen des Antinomismus längſt verworfen habe — beſteht ihm darin, „lediglich bei dem Gegenſatze zwiſchen Geſetz und Evangelium, zwiſchen Moſe und Chriſtus zu beharren, wogegen, ſobald erkannt und geltend gemacht werde, daß die geſammte Wahrheit des Geſetzes in dem Evangelium und die göttliche Sendung und Bereitung Moſe's in Chriſto Jeſu nicht bloß erhalten, ſondern auch beſiegelt und vollendet worden ſei, alle Geringſchätzung des göttlichen Geſetzes um des Evangeliums willen und alle Mißachtung Moſe's um Chriſti willen ein Ende habe." Auch behauptet der Prof. Baumgarten, daß dies nicht bloß ein weit reicherer und vollſtändigerer Gebrauch des Geſetzes ſei, ſondern ein völlig andersartiger, es ſei etwas nicht neben und außer Chriſto, ſondern von Anfang bis zu Ende in Chriſto.

Dieſe Gedankenreihen hat von Hofmann in extenso dargelegt (Beleuchtung S. 46—49), und bemerkt ſelbſt, gewiß liege es nahe, dieſen Ausführungen Dr. Baumgartens entgegenzuhalten, daß die Concordienformel die Geſetzesſtürmer verdamme, welche die Predigt des Geſetzes aus der Kirche werfen, und wollen, daß man Sünden ſtrafen, Reue und Leid lehren ſolle nicht aus dem Geſetze, ſondern allein aus dem Evangelium (Sol. Decl. V. 15), aber „das Conſiſtorium gehe allzu leicht über das hinweg, was Dr. Baumgarten ſelbſt über ſein Verhältniß zu den Antinomern oder Geſetzesſtürmern ſage, daß ſie Geſetz und Evangelium einander lediglich entgegenſetzen, und erſteres um des letzteren willen verwerfen, während er das Geſetz im Evangelium erhalten, ja beſiegelt finde, und es ſo, wie er es hier findet, und von hier aus gepredigt und gehandhabt wiſſen wolle." (Beleuchtung S. 50.) Aber von Hofmann verkennt von vorne herein völlig, daß, da das Geſetz Heilsgabe iſt, und als Heilsgut zu betrachten iſt, es auch nicht willkürlich von dem Orte und von der Stelle entfernt werden kann, wo es ſeine Stellung innerhalb der Heilsökonomie erhalten hat. Der Prof. Baumgarten aber rückt das Geſetz aus der ihm von Gott be-

ſtimmten Stellung fort, wenngleich er das Geſetz im Evangelium erhalten und beſiegelt findet, und obſchon er es ſelbſt von hier aus gepredigt und gehandhabt wiſſen will, geht doch die eigenthümliche Stellung und Selbſtſtändigkeit des Geſetzes verloren, da es völlig als in das Evangelium aufgegangen betrachtet wird. Es wird ſogar von dem Prof. Baumgarten als irrthümlich bezeichnet, das Geſetz neben dem Evangelium zur Geltung und zur Wirkſamkeit zu bringen, während doch nach kirchlicher Auffaſſung Niemand der Gnade des Evangeliums theilhaftig werden kann, der nicht durch das Geſetz vorher zur Erkenntniß der Sünde geführt worden iſt. Es bemerkt nun aber von Hofmann, daß Dr. Baumgarten die Göttlichkeit des Geſetzes ſo wenig leugne, daß er ſie ausdrücklich bezeuge, und daß er ſeine ewige Gültigkeit anerkenne, verſtehe ſich von ſelbſt, wenn er es in Chriſto beſiegelt finde, ſo daß es ſich lediglich um die Frage handeln ſoll nach der rechten Weiſe das Geſetz zu predigen, ob es in oder außer Chriſto, ob es evangeliſch oder außerevangeliſch gefaßt und gehandhabt ſein wolle. Aber die Kirche war bisher mit ihrer Praxis ſo wenig auf verkehrtem Wege, daß ſie ſich vielmehr der inneren Nothwendigkeit derſelben ſtets vollkommen bewußt geweſen iſt. Es zeigt ſich hier nur die gänzliche Verkennung des Gebrauchs des Geſetzes, wenn von der Thatſache der vollendeten Offenbarung der göttlichen Gnade und Liebe in der Erſcheinung Chriſti das geſammte Geſetz nach ſeiner Tiefe und nach ſeiner Fülle zur wirkſamen Anerkennung und Nachlebung in das Bewußtſein der Einzelnen und der Gemeinde gebracht werden ſoll. Denn ſoll nur auf Grund des Evangeliums und der durch daſſelbe verkündigten und dargereichten Gnade das Geſetz gelehrt werden, ſo wird das Weſen des Geſetzes durch Verkehrung der Ordnung der Heilsökonomie alterirt.

Mehr als auffallend iſt es nun, daß von Hofmann hat verkennen können, daß recht eigentlich die weſentlichen Momente des alten Antinomismus hier ſich finden, welcher behauptet, daß die wahre Buße nicht aus dem Geſetze komme, ſondern allein

aus dem Glauben, aus der Liebe zur Gerechtigkeit. Das ist es ja gerade, was der Prof. Baumgarten als eine Verirrung und als eine verkehrte Praxis der Kirche bezeichnet, daß die Buße aus dem Gesetze und nicht als aus dem Evangelium fließend gelehrt wird. Es concentrirt sich seine Auffassung wesentlich darin, daß er aus dem Leiden und Sterben des Sohnes Gottes die Genesis der Buße hergeleitet wissen will, eine Ansicht, die wir schon von Agricola in seinen propositiones inter fratres vom Jahre 1537 ausgesprochen finden. Damit aber ist der ganze Gang der Heilsentwickelung alterirt und verschoben. Es entspricht dem Gange der Heilsordnung nicht, wenn das Gesetz nur begriffen werden soll als ein solches, welches immer erst nach Darreichung einer Güte und Gnade eintrete; vielmehr wird es dabei bleiben, daß das Gesetz Erkenntniß der Sünde vermittelt, und recht eigentlich Buße zu schaffen hat, damit dann die Darreichung der Gnade eintreten könne. Bemerkt das Erachten S. 168, daß der Geist Christi nicht allein trösten, sondern auch durch das Amt des Gesetzes die Welt um der Sünde willen strafen müsse, so soll nach von Hofmann das Consistorium sich dies gesagt sein lassen, weil, so es der Geist Christi sei, er es auch christlicher, evangelischer Weise thun werde. (Beleuchtung S. 50.) Von Hofmann aber bedient sich hier nur derselben unzulässigen, von uns schon gerügten Ineinanderschiebung des Gesetzes und des Evangeliums. Die von ihm angeführte Stelle der Concordienformel, daß „die bloße Predigt des Gesetzes ohne Christo entweder vermessene Leute mache, die sich dafür halten, daß sie das Gesetz mit äußerlichen Werken erfüllen können, oder ganz und gar in Verzweifelung gerathen", ist offenbar gegen den andern Gegensatz, gegen eine falsche Scheidung des Gesetzes und des Evangeliums, gerichtet. Gesetz und Evangelium sind ebenso sehr als gleich wesentliche Seiten der einen Offenbarung aufzufassen, als dieselben in den verschiedenen Stadien der Heilsordnung verschieden zur Anwendung kommen. Sagt aber von Hofmann, daß das Gesetz von Christus ge-

predigt, eben weil er es geiſtlich auslegt, fruchtbar ſei zur heilſamen Buße, nicht aber ohne ihn oder außer ihm, ſo liegt darin wiederum eine Vermengung der Heilsſtadien, und damit wiederum eine nicht zuläſſige Alteration des rechten Verhältniſſes, in welchem das Geſetz zur Entwickelung des chriſtlichen Glaubens und Lebens ſteht. Es iſt aber auch ebenſo wenig innerhalb der Kirche, abgeſehen von ſectireriſchen Richtungen, je behauptet worden, daß das Geſetz nicht vor Allem die Welt ihrer Sünde zu überführen, und das Herz zur Aufnahme der dargebotenen Gnade zu bereiten habe.

Behauptet man, daß das Geſetz keine wahre Buße wirke, ſo iſt dies eine ganz entſchieden antinomiſtiſche Behauptung, wie ſie ſich gerade bei Agricola ausdrücklich ausgeſprochen findet. Die Pädagogie des Geſetzes wird dadurch in Frage geſtellt, und die Momente der Heilsökonomie werden in unzuläſſiger Weiſe vermiſcht. Nicht durch die Gnade, ſondern durch das Geſetz kommt Erkenntniß und Bereuung der Sünde. Daher ſagt Luther in ſeiner erſten Disputation wider die Antinomer 31: „Nun muß ja von Noth wegen die Sünde und der Tod angezeigt werden durchs Geſetze, nicht durchs Wort der Gnaden und des Troſtes, welches iſt das Evangelium.“ Fordert man aber, daß durch die Predigt von der Menſchwerdung, dem Leiden und Sterben Chriſti und der dadurch erworbenen Sündenvergebung die Buße bewirkt werde, wie dies auch nach der Interpretation von Hofmanns der Dr. Baumgarten will, ſo tritt gerade hiedurch die verkehrte Identificirung beider Momente der Heilsökonomie ein. Denn in der That wird man nicht ſagen können, daß es eine bloße Aufhebung einer falſchen Scheidung iſt, ſondern das Geſetz als ſolches in ſeiner ſpecifiſchen Dignität, in welcher es ein weſentlicher, nicht zu verkümmernder Theil der Offenbarung iſt, wird aufgehoben. Denn von Hofmann wird doch nicht behaupten wollen, daß die Bedeutung des Geſetzes als παιδαγωγὸς εἰς Χριστὸν im Beſtande bliebe, wenn das Geſetz ganz in die Verkündigung des Evangeliums, in die Heils-

thatſachen der Erlöſung und Verſöhnung hinübergenommen wird? In dieſen Anſchauungen iſt unverkennbar das Specifiſche des Antinomismus enthalten. Regirt man die Predigt des Geſetzes als ſolches, und fordert man im Gegenſatze hierzu, wie der Prof. Baumgarten dieſes thut, daß ſolche Predigt allein durch das Evangelium ſich vollziehe, und in der Predigt des Leidens und Sterbens Chriſti eine Bußpredigt werde für die Unbußfertigen (Beleuchtung S. 51), ſo kann es nicht ausbleiben, daß mit dieſer Zurückſtellung des Geſetzes auch ſein Weſen gefährdet und die Heiligkeit Gottes, die ſich im Geſetze ausſpricht, in ihrer Tiefe und Unwandelbarkeit alterirt wird.

Der Prof. Baumgarten verwirft offenbar nicht ſowohl die abſtracte Scheidung zwiſchen Geſetz und Evangelium, ſondern er hebt den Unterſchied beider völlig auf, und zwar zu ſo völligem Nachtheile des Geſetzes, daß daſſelbe in ſeiner eigenthümlichen Dignität innerhalb der ſtufengängigen Entwickelung der Heilsökonomie beſeitigt erſcheint. Und wenn von Hofmann bemerkt, daß nur dagegen der Dr. Baumgarten ſich erkläre, daß man das Geſetz handhabe, als ob es eine Summe von einzelnen Geboten wäre, welche auch in dieſer ihrer Aeußerlichkeit gehalten ſein wollen, ſo trifft dies gar nicht den eigentlichen Punkt des Gegenſatzes, der zur Frage ſteht, denn das tiefſte Bedenken, das gegen die Auffaſſung des Dr. Baumgarten geltend gemacht werden muß, iſt ſeine Verkennung der göttlichen Pädagogie des Geſetzes in Bezug auf den chriſtlichen Glauben und ſeine unwandelbare normative Bedeutung in Bezug auf das Leben der Gläubigen. Es kann ſich aber auch von Hofmann nicht für den Prof. Baumgarten auf den Dr. Thomaſius berufen, denn wenn dieſer mit vollem Rechte (das Bekenntniß der evangeliſch lutheriſchen Kirche S. 55 Anmerkung) hervorhebt, daß die geſammte göttliche Offenbarung den Doppelcharakter der Gnade und des Gerichtes an ſich trägt, weil Gott ſelb die abſolute Liebe und die abſolute Heiligkeit zumal iſt", ſo leidet dies erſichtlich gar keine Anwendung auf die Auffaſſung des Dr. Baum-

garten, welcher gerade den Doppelcharakter der Gnade und des Gerichtes, den die gesammte göttliche Offenbarung an sich trägt, vernichtet, weil er das Gesetz als solches an der Stelle, wohin es die Heilsökonomie Gottes gesetzt hat, alterirt, und den Unterschied zwischen Gesetz und Evangelium, somit jedenfalls die eine Seite der gesammten göttlichen Offenbarung, welche in der absoluten Heiligkeit Gottes liegt, abschwächt. Führt nun gar von Hofmann aus, daß „wenn aber nur die Verkündigung des göttlichen Gnadenwerkes neutestamentlich gefaßt wird, dagegen die Offenbarung des fordernden Willens Gottes altestamentlich, so bedürfe es einer Richtigstellung des Verhältnisses beider zu einander in der Art, daß gezeigt wird, wie in der neutestamentlichen Offenbarung, also dem Evangelium im weiteren Sinne, beide, das Gesetz nicht minder, als das Evangelium, im engeren Sinne neu geworden sind. Daher die Nothwendigkeit entstehe, solcher Verwirrung gegenüber das Wort Evangelium in beiderlei Sinn zu gebrauchen" (Beleuchtung S. 53), so ist überhaupt nicht sowohl der Gebrauch des Wortes Evangelium im weiteren Sinne beanstandet, als vielmehr dies, daß diese Baumgartensche Auffassung des Verhältnisses des Gesetzes und des Evangeliums nur darauf ausgeht, nicht etwa den Zusammenhang beider Momente der Offenbarungsökonomie, sondern ihr in einander Aufgehen zu erweisen, woraus die Verkehrung des richtigen Verhältnisses folgt, insofern der wesentliche, in der Heilsökonomie begründete Unterschied des Gesetzes und des Evangeliums gefährdet wird. Der Prof Baumgarten schärft also nicht durch seine Auffassung, wie von Hofmann behauptet, die Handhabung des Gesetzes durch dessen geistliches und neutestamentliches Verständniß, sondern rückt das Gesetz so sehr in das engere Evangelium hinein, daß es, wenn auch nicht vernichtet, so doch in seiner eigenthümlichen Wirksamkeit gehemmt und aufgehoben wird. Dagegen bemerkt Luther in der fünften Disputation wider die Gesetzesstürmer 34. 35: „Wie nun das Gesetz gegeben ist ohne Zweifel darum, daß es nicht verworfen, sondern gelehrt

ſolle werden, auf daß durch daſſelbige die Leute, beide Sünd und Tod oder den Zorn Gottes erkennen: Alſo iſt es auch den Gottſeligen gegeben, ſo fern ſie nicht geſtorben und noch im Fleiſche leben" — Alles Sätze, von denen der Prof. Baumgarten ebenſo wenig etwas wiſſen will, als von dem dritten Brauch des Geſetzes, wie ihn die Concordienformel beſtimmt hat.

Doch wirft von Hofmann die Frage auf: Oder ſoll man aus der Art und Weiſe, wie das Erachten S. 171 bekennt, daß das ſittliche Geſetz wirklich als eine Summe von unwandelbaren Vorſchriften zu denken ſei, welche zu allen Zeiten und zu allen Umſtänden gleich lauten, auf eine Bewahrheitung des oben angeführten Wortes Dr. Philippi's ſchließen, daß die heilige Schrift, wenn ſie als alleinige Quelle der Heilserkenntniß angeſehen werde, leicht als äußerlicher Geſetzescodex mit bindendem Anſehen und göttlicher Sanction ſeines Buchſtabens der Kirche gegenüber zu ſtehen komme? (Beleuchtung S. 53.) Man begreift kaum, wie von Hofmann die S. 171 gegebenen Ausführungen des Erachtens ſo verſchieben konnte, wie er hier gethan hat. Wir ſehen hier ab von ſeiner Inſtanz, daß das Erachten die h. Schrift als äußerlichen Geſetzescodex auffaſſe, da wir dieſelbe bereits genügend zurückgewieſen haben, und ſtellen nur den Wortlaut der angezogenen Stelle dem, was von Hofmann ſagt, gegenüber. Es heißt daſelbſt: „Der Prof. Baumgarten, nachdem er die ewige Gültigkeit des Dekalogs und ſeine Anwendung auf Alle in Abrede genommen hat, geht aber unbedenklich noch weiter in der Zerſetzung und Auflöſung des poſitiven, göttlichen Geſetzes. Nachdem er es zurückgewieſen, daß „das ſittliche Geſetz als eine Summe von unwandelbaren Vorſchriften zu denken ſei, welche zu allen Zeiten und zu allen Umſtänden gleich lauten", findet er darin den Grund, daß wir, „indem wir auf dieſe Weiſe unſere ſittlichen Begriffe recht feſt und ſicher zu machen glauben, mit der ſittlichen Beurtheilung und Handhabung des wirklichen Lebens fortwährend in Verwirrung gerathen." Statt der unwandelbaren Vorſchrift des

Geſetzes verlangt er, „ſich jedesmal der ſittlichen Idee ſelbſt zu vergewiſſern oder ſich in den Mittelpunkt des göttlichen Willens zu ſtellen, um von dieſem Standpunkte das richtige Verhältniß zu dem jedesmaligen Falle zu finden.“ Wer erkennt nicht hier in den Ausführungen des Erachtens auf das Deutlichſte, daß daſſelbe nicht das ausſagt, was von Hofmann es ausſagen läßt? Was es auf das Entſchiedenſte ausſpricht, im Gegenſatze zu den Auslaſſungen des Prof. Baumgarten, iſt, daß das Geſetz durchaus den Charakter der objectiven göttlichen Norm in ſich trägt, und daher auch in dieſem Sinne als unwandelbar aufgefaßt werden muß. Alle Zuchtloſigkeit der alten und neuen Antinomer hat darin ihren Grund, daß dieſes verkannt wird. Deshalb wird im Erachten weiter gezeigt, daß bei dem Prof. Baumgarten die ewige Gültigkeit und Unwandelbarkeit des Geſetzes umgeſetzt wird „in ein jedesmal ſich der ſittlichen Idee Vergewiſſern.“ Soll nach dem Prof. Baumgarten die Perſönlichkeit es ſein, welche das ſittliche Urtheil und Handeln nach Maaßgabe der in Betracht kommenden jedesmaligen Wirklichkeit der irdiſchen Verhältniſſe und Zuſtände und aus der Verſenkung in die Urnorm alles ſittlichen Weſens in den Willen Gottes zu abſtrahiren und feſtzuſtellen hat, ſo iſt auch das Erachten völlig in ſeinem Rechte, wenn es behauptet, daß unter der Negation der objectiven Norm und Unwandelbarkeit des Geſetzes Alles beim Prof. Baumgarten auf die Perſönlichkeit geſtellt werde. Wenn aber von Hofmann behauptet, daß wir durch jene Ausführungen des Prof. Baumgarten vielmehr an das Wort des Apoſtels Paulus erinnert werden: „Verändert euch durch Verneuerung eures Sinnes, auf daß ihr prüfen möget, welches da ſei der gute, der wohlgefällige und der vollkommene Gotteswille“ Röm. 12, 2, ſo iſt dieſe Interpretation von der Art, daß ich glaube, kein Wort über dieſelbe verlieren zu müſſen, denn es iſt klar, daß hier gerade der Punkt iſt, wo die falſche Freiheit vom Geſetze, wie wir ſie bei dem Prof. Baumgarten finden, einſetzt und recht eigentlich ihre Wurzel hat. Aber was ich hier nicht

übergehen kann, ſondern auf das Entſchiedenſte zur Sprache bringen muß, das iſt der merkwürdige Umſtand, daß ſich von Hofmann nicht nur gegen die antinomiſtiſchen Doctrinen, ſondern auch gegen die aus ihnen reſultirenden praktiſchen Conſequenzen, die ſich überall bei dem Prof. Baumgarten finden, völlig indifferent, ja ſo verhalten hat, als ob dieſelben überhaupt nicht vorhanden wären.

Ich muß es, worauf ſchon im Eingange meiner gegen von Hofmann gerichteten Ausführungen hingewieſen iſt, vor Allem auffallend finden, daß, wenn ein Mann, wie von Hofmann, in einer ſolchen gewaltigen, in die tiefſten Principien einſchneidenden Sache die Feder ergreift, ſich begnügen konnte mit einer Kritik einzelner, von dem Erachten für die Häreſieen des Dr. Baumgarten als ſyſtematiſch ausgeprägter Dogmen angeführten Belege, und dabei die als durch und durch häretiſch ſich darſtellende, weil theoretiſch in ganz revolutionären Tendenzen gegen die beſtehende Kirche, wie gegen jede Kirche überhaupt, befangene Perſönlichkeit deſſelben, deren Schilderung aus ihren eigenen Worten ein nicht oberflächlicher Leſer als weſentlichen Inhalt des letzten Theiles des Erachtens erkennen muß, ſo gut wie ganz zu ignoriren. Kann man es in der Ordnung finden, wenn eine Kritik des Erachtens, die ſo beſtürzt ſich findet über das Reſultat, das daſſelbe in gewiſſenhafter Löſung der ihm gewordenen Aufgabe auszuſprechen ſich gezwungen ſieht, die Augen zudrückt, ſolchen Stellen gegenüber, wie etwa die im Erachten S. 194 angeführte, die zwar, wenn man ſie analyſirt, nach dem, was ſie wirklich ausſpricht, ſinnlos, nämlich nichts ſagend, nach der praktiſchen Bedeutung, die ſie offenbar haben ſoll, ſchwindelhaft*) iſt? Daß dieſer Stelle in ihrer Vereinze-

*) Damit das obige Urtheil ſich rechtfertige, ſetze ich jene Stelle Sach. I, 123 her: „Denken wir uns eine ſolche in menſchlichen Perſönlichkeiten ausgewirkte Macht des göttlichen Geiſtes in der Welt vorhanden und daſtehend, wer iſt ſo unverſtändig oder ſo feige oder auch ſo beſchränkt, daß er von ſolcher Geiſtesmacht irgend ein ſchroffes Abbrechen beſtehender Ver-

lung kein übergroßer Werth beigelegt wird, ist für diejenigen, die das Erachten gelesen haben, unnöthig zu erwähnen, unbegreiflich aber ist es, wie von Hofmann gegenüber diesen und ähnlichen Ausführungen S. 180 ff. des Erachtens, worin dargelegt wird, wie der Prof. Baumgarten den geschichtlich gewordenen Gesammtbestand der Kirche in jeglicher Weise negirt, und jede Bezugnahme auf denselben in Betreff des Bekenntnisses und der kirchlichen Ordnung als Princip fleischlicher Continuität stigmatisirt, sagen kann (Beleuchtung S. 55), „daß der Dr. Baumgarten das Vertrauen auf irgend welche bloß äußerliche und jeweilige Ordnung des Kirchenwesens bekämpft, und auf die Nothwendigkeit eines im heiligen Geist gebundenen, aber eben deshalb zu Allem, was bloß äußerlich und insofern es bloß äußerlich ist, frei sich verhaltenden Christenthums dringt." Sind das nicht Phrasen, ganz der Sorte angehörend, deren sich von jeher die Zerstörer des nur in Formen wirklichen Geistes bedient haben, um an die Stelle des objectiven Geistes der Wahrheit, des heiligen Geistes, ihre subjectiven Beliebungen zu setzen? Unbegreiflich, wie gesagt, ist mir die unbefangene Leichtigkeit, mit welcher von Hofmann durch obige Worte die von der entschiedensten Ueberzeugung nach ernster Erwägung ausgesprochene Hinweisung des Erachtens auf den principiell destructiven Charakter Baumgartenscher Anschauungen geglaubt hat, abfertigen zu können. Ein „bloß Aeußerliches" ist gewiß, und kein Verständiger bezweifelt es, ein ganz Nichtiges. Aber nicht bloß auf religiösem, sondern auch auf dem ethischen und politi-

---

hältnisse, geschweige einen gewaltsamen Umsturz aller Ordnung besorgen möchte? Wer, der überall der Wege und Werke des heiligen Geistes kundig ist, wollte nicht einer solchen heiligen Gemeinschaft, zu welcher sich über kurz oder lang in Kraft des prophetischen Wortes die Kirche Christi gestalten wird, das Censoramt über den ganzen Bestand unserer Gegenwart ruhig und getrost übergeben in der festen Zuversicht, daß auch nicht das geringste Stück irgend eines wahren und göttlichen Gutes in Gegenwart und Vergangenheit von dem Sinne, dessen höchste Weisheit die Furcht Gottes ist, werde angetastet oder auch nur übersehen werden?"

schen Gebiete gehört es zu den charakteristischen Kennzeichen oberflächlicher Betrachtung, wenn die Einsicht mangelt, daß die Alterirung des Aeußeren von keineswegs scharf zu bezeichnenden Grenzen zu einer Alterirung des Innern selbst wird. Der übermüthigen, auf Unkenntniß der menschlichen Natur beruhenden Selbstüberschätzung auf ethischem Gebiete, die alle abstrahirten Normen des sittlichen Handelns als ein Aeußeres der sittlichen Idee gegenüber abschütteln will und sich vermißt, ihr jedesmaliges Handeln aus dem Mittelpunkte dieser Idee bestimmen zu wollen, sind die treffenden Worte entgegengestellt worden, daß eitel Wasser in einem Glase mehr tauge, als Nectar im Schlamme ausgegossen. Mit veränderter Bezugnahme kann nichts Treffenderes als eben diese Worte auf eine Doctrin angewandt werden, welche die Verwandelung des lebendigen Gotteswerkes des Glaubens in eine „Lehre oder Formel" mit bitterem Tadel überhäuft (Prot. Warnung I, S. 93. Erachten 186), für welche „der heilige Geist nur lebt in der Atmosphäre der vollkommensten Freiheit" (Sach. II, 176 Erachten S. 178), und deren „Gemeinde des Geistes keine gegebene und überkommene Ordnung als solche aufnimmt, sondern sie bei aller Ordnungsmäßigkeit jedesmal und lediglich vom Geiste her bestimmt." (Prot. Warnung II, 38. Erachten S. 204.) „Ein im heiligen Geiste gebundenes Christenthum" ist an dieser Stelle eine Phrase, deren ein Mann, wie von Hofmann, sich nimmer hätte bedienen müssen, den Erörterungen gegenüber, welche das Erachten S. 181 ff. verschiedenen Baumgartenschen Ausführungen angedeihen läßt, Ausführungen, von denen ich nicht weiß, ob ich sie mehr verworren oder verwirrend oder zum Theil ihrem Wortlaute nach sinnlos nennen soll, die aber sehr verständlich gegen das Bekenntniß der Kirche und jede bestehende Kirchenordnung gerichtet sind.

Es ist in der That schwer darüber Worte verlieren zu sollen, daß es zum Begriff der Kirche gehört, ein Gemeinsames, ein Allgemeines zu bekennen, daß sein Leben erst durch die In-

dividuen erhält, die es in individueller Weise sich aneignen, wie das Bedürfniß und Verlangen eines jeden Individuums ist, seine religiöse Ueberzeugung, sein Bekenntniß als ein allgemeines, gemeinsames und dadurch von der bloßen Abhängigkeit von ihm selbst abgelöstes zu wissen. *) Ist aber das Bekenntniß „einem schlotternden Gewande gleich"(!!) zu vergleichen, in welches sich die verschiedenartigsten Gestalten hüllen können, ohne daß man deren Umrisse oder Gang zu erkennen im Stande wäre, so liegt darin eine Verurtheilung des Bekenntnisses oder der Individuen. Daß das Gemeinsame das Moment einer entsprechenden Eigenthümlichkeit nicht gleichmäßig und daher nicht genugsam ausprägt, daß aber die Kirche das Eigenthümliche neben dem Gemeinsamen zur vollen Geltung bringen solle, sind sinnlose Phrasen. **) Das Eigenthümliche innerhalb des Gemeinsamen, nicht neben demselben zur Geltung zu bringen, ist die Sache des Individuums, nicht der Kirche, die nur durch ihre Ordnungen das Eigenthümliche nicht tödten, sondern ihre Freude daran haben soll und wird, das Gemeinsame in den mannigfaltigsten Eigenthümlichkeiten sich entwickeln zu sehen.

*) Der Prof. Baumgarten äußert sich Sach. I, 149 dahin: „das, was unter dem Namen des kirchlichen Bekenntnisses und des christlichen Wandels gilt, ist eine Summe von Gemeinsamem, welche das Moment einer entsprechenden Eigenthümlichkeit nicht gleichmäßig und daher nicht genugsam ausprägt; es ist daher einem schlotternden Gewande zu vergleichen, in welches sich die verschiedenartigsten Gestalten hüllen können, ohne daß man deren Umrisse oder Gang zu erkennen im Stande wäre. Diese Geltung des Gemeinsamen auf Kosten des Eigenthümlichen läßt nicht bloß der Selbsttäuschung und dem Betruge ungebührlich freien Spielraum, sondern wird für viele Gemüther eine unwiderstehliche Versuchung entweder zu der einen oder der andern Verderbtheit."

**) Es heißt Sach. I, 150: „denn sobald die Kirche nach der Weise der göttlichen Hausordnung das Eigenthümliche neben dem Gemeinsamen zur vollen Geltung bringt, so ist in der kirchlichen Sprache und Sitte immerfort das Moment der Lebendigkeit und Geistigkeit enthalten, und dadurch jener grundverderblichen Lösung des kirchlichen Bekenntnisses und Werkes von dem Boden des eigentlichen und wirklichen, das will sagen individuellen Lebens von vorn herein gewehrt."

Es iſt aber klar, daß es bei dieſen Baumgartenſchen Ausführungen nur darauf abgeſehen iſt, das Eigenthümliche neben dem Gemeinſamen zum Durchbruch kommen zu laſſen, oder, deutlicher ausgedrückt, das Bekenntniß der Kirche zu einem bloßen Momente, zu einem antiquirten Durchgangspunkte in der Entwickelung der geiſtdurchwirkten Perſönlichkeiten herabzudrücken, an denen es jetzt iſt, das Wort zu führen und das in den Geiſt Zurückgenommene ſtets wieder neu aus demſelben entſtehen zu laſſen. Die kindliche Pſychologie von Hofmanns in der oben angeführten Stelle iſt wirklich zum Verwundern. Ich ſollte meinen, daß die Ausführungen des Prof. Baumgarten, auf welche das Erachten S. 181 ff. eingeht, durchaus nichts Anderes als Beſeitigung der Symbole im Sinne haben und haben können, allerdings, damit ihm nicht Unrecht gethan werde, um ſie in dem Hegelſchen Doppelſinne des Wortes als „aufgehobene Momente" beſtehen zu laſſen.

Damit wird ſich zur Genüge dasjenige rechtfertigen, was das Erachten darüber bemerkt hat, daß der Prof. Baumgarten trotz ſeiner von ihm ſelbſt übernommenen ſymboliſchen Verpflichtung auf das Rückhaltloſeſte eifere gegen die kirchlichen Bekenntniſſe und ihre verpflichtende Kraft. Denn, wenn von Hofmann meint, dagegen noch die Stelle (Prot. Warnung II, 156) anführen zu können, wo der Prof. Baumgarten äußert, gerne einzuräumen, „daß wir an unſerem Symbol und auch an unſeren Kirchenordnungen herrliche und unveräußerliche Denkmäler unſerer kirchlichen Vergangenheit beſitzen", und wo er ſich freut, „daß dieſe ehrwürdigen Alterthümer jetzt unſerem Bewußtſein näher gebracht ſind", ſo iſt darüber von mir ſchon Genügendes durch Zergliederung der Stelle bemerkt worden, dem Prof. Baumgarten ſelbſt gegenüber, der aus dieſer Stelle geglaubt hatte, erweiſen zu können, „daß ſich in dem Erachten ein Schauder erregender Abgrund aufthue" (vgl. S. 518 ff.). Gegenüber aber der unausgeſetzten Polemik des Prof. Baumgarten gegen das Geltendmachen des Bekenntniſſes der Kirche und bei ſeiner entſchiedenen Tendenz,

auf jegliche Weise die Symbole zu antiquiren, weil durch dieselben die individuelle Freiheit beeinträchtigt und das Eigenthümliche nicht neben dem Gemeinsamen zur vollen Geltung gebracht werde, und gegenüber seinen Versuchen, den Inhalt dieser „altkirchlichen Satzungen" als dem dringenden Bedürfniß der gegenwärtigen Weltgestalt weit aus nicht genügend hinzustellen, wie es denn auch die Aufgabe der Kirche sein soll, sich in die Ethik Schleiermachers, der ihm höher steht als Luther, einzuleben, wird es, da diese seine Tendenzen keine unbewußten sind, sondern ein sehr bestimmtes Ziel verfolgen, dabei bleiben müssen, wie das Erachten es ausgesprochen hat, daß er durch dieselben ungescheut und geflissentlich die von ihm übernommene Verpflichtung gebrochen habe, und wenn von Hofmann bemerkt, daß es ihm schwer ankomme, darnach dem Erachten noch weiter zu folgen, so kann ich nur bedauern, daß derselbe kein Auge gehabt hat für die hier von dem Prof. Baumgarten verfolgten, und wenn man sich nicht gänzlich gegen den Thatbestand verschließen will, offenkundig vorliegenden Tendenzen, wie denn auch Brömel — um hier über diese heftige von Hofmann erhobene Anschuldigung des Erachtens das Urtheil eines anderen Theologen anzuziehen — es unbegreiflich gefunden hat, wie von Hofmann nicht nur nichts über die Auslassungen des Prof. Baumgarten zu sagen hatte, sondern es obendrein noch für gut befand, das Consistorium wegen seines Urtheils anzuklagen. (Herr Prof. Dr. von Hofmann und die Actenstücke S. 28 f.)

Meint aber von Hofmann, daß man über die gegenwärtige Verflechtung der Kirche in das Staatswesen ja unbeschadet des auf die kirchlichen Bekenntnißschriften geleisteten Eides so urtheilen könne, wie vom Prof. Baumgarten geschehen sei (Beleuchtung S. 56), und äußert sich Luthardt a. a. O. S. 123 dahin, man könne ein guter Lutheraner sein, und doch mit der gegenwärtigen Beschaffenheit dieses Verhältnisses sehr wenig einverstanden, so übersehen Beide wieder den Punkt, von welchem aus das Erachten den Anschauungen und Tendenzen

des Prof. Baumgarten, die hier zur Frage ſtehen, entgegengetreten iſt. Das Erachten hat wiederholt anerkannt, daß principielle Erörterungen dieſer Frage ebenſo zuläſſig ſeien, als eine Verſchiedenheit der Anſichten hier ſich geltend machen könne und werde. Aber von Hofmann und Luthardt wollen nicht erkennen, daß wir es beim Prof. Baumgarten nicht zu thun haben mit ſolchen principiellen, das Beſtehende gewiſſenhaft prüfenden Erörterungen, ſondern mit einer rückſichtsloſen Bekämpfung des Staatskirchenthums und ſeiner Inſtitutionen, welche recht eigentlich aus dem principiellen Gegenſatze gegen alles Beſtehende erwachſen iſt, und daher auch zu einem fortwährenden, ruheloſen und erbitterten Kampf gegen die beſtehenden Ordnungen ausartet. Bemerkt nun Luthardt: „wer ſich freilich die Kirche nicht wohl anders denken kann, als in der gegenwärtigen Geſtalt der Staatskirche, und wer in anderer Anſchauung gleich Geiſtesſchwärmerei ſieht, dem weiß ich nicht zu helfen", ſo handelt es ſich gar nicht um das Denken einer anderen Geſtalt der Kirche als ſie gegenwärtig hat, ſondern um die Frage, ob es zuläſſig iſt, daß ein Lehrer der akademiſchen Jugend rückſichtlos gegen die gegenwärtige Geſtalt der Kirche ſeine Polemik richtet, und indem er ſie ohne allen Hehl als vom Argen erklärt, dieſelbe unabläſſig in den verſchiedenſten Formen bekämpft und ihre Auflöſung anſtrebt. Oder ſind etwa ſolche Doctrinen zuläſſig, nach denen das Böſe darauf ausgeht, ſich auf Erden einen rechtmäßigen Organismus zu gründen, deſſen Vollendung nicht in der atheiſtiſchen und freigeiſtigen Republik, ſondern in der ſtaatskirchlichen Monarchie gefunden wird, ſo daß dieſe als der Träger des Antichriſtenthums im eigentlichen und vollen Sinne gedacht wird!! Will man uns überreden, daß immerhin ſo geurtheilt und gelehrt werden könne, ſo muß man auch baar und bloß ſein jeder Einſicht in die tiefen bedenklichen Conſequenzen, die in ſolchen Anſchauungen liegen. Meint von Hofmann wirklich, daß ein landesherrlicher Profeſſor im landesfürſtlichen Summepiſkopat die Incarnation des in der Kirche herrſchenden

Verderbens ſehen und deshalb denſelben mit allen Waffen auf das Aeußerſte bekämpfen kann? Ich ſollte meinen, daß es etwas ganz Anderes iſt, Fragen der Art einer ſtreng wiſſenſchaftlichen Erörterung zu unterziehen, als dieſelben in einer Prophetenſtimme an die Gegenwart recht eigentlich in der ausgeſprochenen Tendenz zu verhandeln, daß ihm die factiſche Beſeitigung jener Inſtitution wünſchenswerth, ja nothwendig erſcheint. Erachtet von Hofmann ſolche Doctrinen, welche in der anſpruchvollſten und provocirendſten Form auftreten, in einer amtlichen Stellung zuläſſig, oder ſoll wohl gar das Amt, das Einer in der Landeskirche trägt, dazu verwendet werden können, um die „freie Kirche", wenn auch nicht herzuſtellen, aber doch für kommende gelegenere Zeiten vorzubereiten? Ich meinerſeits will die Werke, welche nach dem Prof. Baumgarten „die freie Kirche der Welt gegenüber aus der Fülle ihres Geiſtes auszuführen haben ſoll", hier keiner weiteren Betrachtung unterziehen, weil es derſelben überhaupt nicht bedarf, muß aber dabei bleiben, daß eine Landeskirche nicht der Boden iſt und ſein darf, auf welchem die Experimente zu einer ſolchen „freien Kirche" auch nur theoretiſch unternommen werden dürfen.

Endlich berührt von Hofmann noch die Frage in Betreff des kirchlichen Amtes, da das Erachten S. 192 bemerkt, daß von dem Prof. Baumgarten jeder Unterſchied zwiſchen Lehrenden und Lernenden, zwiſchen Leitenden und Folgenden aufgehoben werde, ſo daß dem Amte der Kirche die ihm gebührende Auctorität verſagt, ja daſſelbe überhaupt principiell in Frage geſtellt wird. In Bezug hierauf bemerkt von Hofmann nun: „wie das Conſiſtorium über Amt und Kirche denke, ſehe man freilich deutlich genug, wenn es die ärgſte Nivellirung darin ausgeſprochen finde, daß Dr. Baumgarten verlange, ſtatt des Bewußtſeins des Gegenſatzes von Geiſtlichen und Laien müſſe das der brüderlichen Einheit und Gleichheit aller Gläubigen unter Einem Herrn und Haupte in der Macht Eines Geiſtes und Sinnes das Vorherrſchende und die unantaſtbare Grundlage

alles Denkens und Handelns in der Kirche werden." (Beleuchtung S. 57.) Aber von Hofmann hat nicht entsprechend citirt, denn nicht darin hat das Erachten S. 190 die Nivellirung gefunden, sondern in der Behauptung des Prof. Baumgarten, daß „der Gegensatz zwischen den Uebergeordneten und Untergeordneten, den Leitenden und Folgenden in der Kirche nicht länger bestehen könne", und damit stimmt ja auch völlig überein die andere von Hofmann citirte und auch im Erachten S. 191 berücksichtigte Stelle, daß der aus dem Gebiete des Weltreichs immerfort eindringende Gegensatz zwischen Regierten und Regierenden innerhalb der Kirche gänzlich hinfällig werden müsse. Ich sollte meinen, daß das Bewußtsein der brüderlichen Einheit und Gleichheit aller Gläubigen unter Einem Herrn und Haupte sehr wohl bestehen könne mit der vollen Anerkennung der Gott gewollten Gliederung von Regierenden und Regierten, von Uebergeordneten und Untergeordneten, von Leitenden und Folgenden in der Kirche, daß aber die Nichtanerkennung derselben wiederum in dem antinomistischen Subjectivismus des Prof. Baumgarten ihren Grund hat, den wir zur Genüge kennen gelernt haben. Wie sehr aber das Erachten im Rechte ist, wenn es behauptet hat, daß dem Amte der Kirche die ihm gebührende Auctorität versagt werde, geht ebenso sehr aus dem soeben Entwickelten als nothwendige Consequenz hervor, als dies ausdrücklich dadurch bestätigt wird, daß das Kirchenregiment und das geistliche Amt als solche geschildert werden, welche „durch ihr Uebergewicht schon seit Jahrhunderten das Leben der Gemeinden drücken." (Sach. II, 365.) Während Conf. Aug. Art. XXVIII. in Bezug auf die geistliche und weltliche Macht sagt, daß man beide Regiment und Gewalt um Gottes Gebots willen mit aller Andacht ehren und wohl halten soll, als zwo höchste Gaben Gottes auf Erden, erklärt der Prof. Baumgarten, „alle äußerliche Macht der amtlichen Auctorität für gefallen." Alles Züge, welche von Hofmann auffällig genug übersehen hat, oder hat übersehen wollen.

Damit ſchließt die Beleuchtung des Erachtens von Seiten von Hofmanns. Wie wenig dieſelbe das geleiſtet hat, was ſie von vorne herein für ſich in Anſpruch genommen hat, wird meine vorſtehende Erörterung, in der ich von Hofmann Schritt für Schritt gefolgt bin, dargethan haben. Um ſo mehr muß ich es aber beklagen, daß von Hofmann keinen Anſtand genommen hat, den Prof. Baumgarten wider das Bekenntniß der Kirche zu rechtfertigen, und obendrein bemüht geweſen iſt, die bedenklichſten Abirrungen deſſelben theils abzuſchwächen, und ſie möglichſt in ein unſchuldiges Licht zu ſtellen, theils die unverkennbar hervortretenden Tendenzen deſſelben zu verdecken. Kaum zu begreifen iſt es, daß von Hofmann den zur gerechten Würdigung der Frage nicht minder bedeutungsvollen zweiten Theil des Erachtens, der die praktiſchen Conſequenzen jener Richtung in ſich birgt, gar nicht berückſichtigt hat, aus welchem nach meiner Ueberzeugung unwiderleglich hervorgeht, daß der Prof. Baumgarten eine Perſönlichkeit iſt, gegen deren ſyſtematiſch zerſtörendes Treiben auf kirchlichem Gebiete von kirchlicher Seite eingeſchritten werden mußte. Durch das Alles iſt es möglich geworden, daß wir von Hofmann mit Dr. Schenkel eines Weges konnten gehen ſehen. Dennoch iſt aber ſelbſt dem Dr. Schenkel auffällig geweſen, daß von Hofmann in ſeiner Beleuchtung verſucht hat, den Prof. Baumgarten vom orthodox lutheriſchen Standpunkte zu rechtfertigen. Ausdrücklich ſagt er: Baumgarten ſei kein Häretiker, aber „er iſt auch nicht lutheriſch orthodox", ja er hält ſogar von Hofmann die Frage entgegen: würden ihn die Verfaſſer der Concordienformel und ihre Nachfolger nicht auch abgeſetzt haben? (Die Amtsentlaſſung des Prof. Baumgarten S. 60 ff.) Somit bezeugt der Dr. Schenkel ſelbſt, daß das Erachten, welches die Doctrinen des Prof. Baumgarten mit dem Maaß der ſymboliſchen Bücher der lutheriſchen Kirche zu meſſen und zu beurtheilen hatte, mit ſeinem Urtheile im Rechte geweſen iſt, daß der Prof. Baumgarten nicht lutheriſch orthodox iſt. Das aber iſt der Punkt, worauf es ankam, und

ſelbſt ein Dr. Schenkel hat nicht umhin gekonnt, ein ſolches Zugeſtändniß zu machen. Um ſo betrübender freilich iſt es, daß von Hofmann die Häreſieen Baumgartens zu entſchuldigen und zu rechtfertigen verſucht hat, dabei deſſen im Erachten aufgedeckte grundverkehrte Richtung unberückſichtigt läßt, und den ſchlagendſten Beweiſen für die Verderblichkeit der in dieſer Richtung liegenden Tendenzen und praktiſchen Conſequenzen aus dem Wege gegangen iſt, den Prof. Baumgarten vielmehr als einen Mann hinſtellt, gegen den mit Unrecht vorgegangen ſei. Und doch meint er am Schluſſe ſeiner Beleuchtung, daß das, was er geredet, der Kirche eine Frucht ſchaffen könne. Wahrlich, ſie könnte keine andere ſein, als daß die Kirche ihr Bekenntniß ungeſcheut gering ſchätzen und auflöſen, und ihre Ordnungen widerſtandslos untergraben ließe, da überall bei dem Prof. Baumgarten der tiefſte Widerſpruch gegen das Bekenntniß und gegen Alles, was ſich als ein Beſtehendes und geſchichtlich Vermitteltes ausweiſt, ſich findet.

Ausdrücklich lehrt ja der Prof. Baumgarten, daß die Gemeinde des Geiſtes keine gegebene und überkommene Ordnung als ſolche aufnehme, ſondern bei aller Ordnungsmäßigkeit ſich jedes Mal und lediglich vom Geiſte her beſtimmen zu laſſen habe, mißt ſich ſelbſt den beſonderen Beruf bei, dies Evangelium von der Freiheit in Chriſto in die Welt hineinzurufen, und fordert, „daß der aus den Elementen des Gottesreiches und Weltreiches zuſammenhängende Beſtand der gegenwärtigen Verhältniſſe aufgelöſt werden müſſe.“ Wenn auf dieſem Wege tabula rasa gemacht iſt, ſo wird das Verlorene ſchwerlich durch die naive oder wie ſoll man ſie nennen? —Forderung oder Zuſicherung erſetzt werden können, „daß die Kirche ſodann ihre eigenen Ordnungen aus ihrem Geiſt und Weſen herauszubilden und zu geſtalten habe.“ Dieſer abſtracte Spiritualismus predigt radicalen Umſturz der geſchichtlichen Beſtände, und wähnt dann ein Neues auf dem Grunde des Zerſtörten über Nacht ſchaffen zu können, obſchon gerade dieſe ſpiritualiſtiſchen Tendenzen es

ſind, die in ihrer radicalen Ausbildung überhaupt alle Bekenntnißnormen und Ordnungen der Kirche negiren. Es iſt kaum möglich, daß derjenige, der nur einigermaßen unbefangen dieſen Auslaſſungen nachgeht, und ihre letzten Zwecke ins Auge faßt, die Gefahr verkennen könnte, welche in dieſen Doctrinen und dem erſichtlichen Beſtreben liegt, durch dieſelben ſucceſſive den Beſtand der kirchlichen Gegenwart aufzulöſen.

Wir wollen es hier ganz dahin geſtellt ſein laſſen, welchen größeren oder geringeren Einfluß die chiliaſtiſchen Anſichten des Prof. Baumgarten darauf ausgeübt haben, da nach ihm die Kirche nicht bloß nationaliſirt, ſondern auch territorialiſirt werden ſoll und muß, wenn Iſraels Nationalität wiederhergeſtellt iſt, obgleich auch Delitzſch S. 11 f. die Folgerungen, welche der Prof. Baumgarten für die Gegenwart aus ſeiner eſchatologiſchen Grundanſchauung abgeleitet hat, für bedenklich erachtet hat. Hier genügt es, daran noch einmal zu erinnern, wie derſelbe die ſtaatskirchlichen Einrichtungen als Anſtalten des Rechts und der Gewalt bezeichnet, und ihm Alles darauf hinausläuft, unter Untergrabung und Beſeitigung des geſchichtlichen Beſtandes ein abſolut Neues anzubahnen, das lediglich aus dem Geiſte und aus geiſtdurchwirkten Perſönlichkeiten hervorgehen ſoll. Und dieſe ſeine Richtung gefährdet nicht etwa irgend einen einzelnen Beſtand in der Kirche, ſondern ſeine maaßloſe zerſetzende Polemik wendet ſich gegen den Geſammtbeſtand der Kirche, mag er nun das Eheweſen oder die Taufpraxis oder die Handhabung der Confirmation in Betracht ziehen, immer iſt es, wie das Erachten es gezeigt hat, die beſtimmteſte Negation alles deſſen, was durch die Geſchichte der Kirche ſich als ein Beſtehendes herausgebildet hat, ſo daß wir es nicht mit einer vorübergehenden, immer bedenklichen, jedoch vereinzelten Oppoſition, ſondern mit einer alle objectiven Grundlagen und Realitäten anzweifelnden und zerſetzenden Richtung zu thun haben, welche überhaupt alles Recht innerhalb der Kirche negirt, und jede äußerliche Macht der amtlichen Auctorität in der Kirche für gefallen und

gerichtet erklärt. Wo aber überdies unverhohlen als letztes Ziel aller Bestrebungen ausgesprochen wird, die freie Kirche der Welt gegenüber aus der Fülle ihres Geistes herzustellen, da möchte sich doch wohl zweifellos ergeben, daß zu diesem Zwecke und Ziele die Landeskirche den Prof. Baumgarten nicht mit der Führung des akademischen Lehramtes betraut hat. Es liegt hier vor nicht etwa bloß ein Mangel an Respect vor Kirche und Staat, innerhalb welcher er doch sein Amt bekleidet hat, sondern es ist eine in seinem spiritualistischen Subjectivismus wurzelnde, durch mehrere Jahre beharrlich verfolgte Tendenz, in der völligsten Sorglosigkeit über seine Ergüsse alles Bestehende anzutasten und zu untergraben. Dieser maaßlose Subjectivismus, welcher unabläßig gegen die objectiven Grundlagen der Kirche seine Instanzen richtet, alle Erziehung durch die kirchlichen Formen geringschätzt, vielmehr die Neigung hat, überall, wohin er sich in seiner petulanten Rührigkeit wendet, dieselben als altes und veraltetes, deshalb immerhin ehrwürdiges Hausgeräth zu behandeln, als Gefäße, die zur Aufnahme seiner aparten Gefühlsseligkeit nirgends völlig geeignet sind, — diese, wenn nicht in Schlimmeres, so doch in religiösen, weil kirchlichen Nihilismus verlaufende subjectivistische Richtung ist die im Erachten beurtheilte und für höchst bedenklich erklärte Richtung.

Diese schließlich auf einen völligen Nihilismus nothwendig hinauslaufenden Bestrebungen dieses Mannes — ein Ziel, das demselben nur ebenso sehr aus Mangel an Einsicht, als aus Selbstüberschätzung und eitlem Gelüste, sich geltend zu machen, verborgen bleiben konnte, — sind revolutionär, wenn irgend Etwas diesen Namen verdient, da sie Alles in Frage stellen, was ihm als eine objective Macht des Lebens entgegentritt. Ein solcher singulärer Standpunkt aber, welchen ein spiritualistischer gegen das Bekenntniß sich richtender Doctrinalismus und Zerfallenheit mit allem Bestehenden charakterisirt, ist ein für einen akademischen Lehrer unverträglicher und unleidlicher, da jede

Auctorität gründlich erſchüttert und Alles, ſei es auch von noch ſo geheiligtem Anſehen und tief greifender Bedeutung, der Autonomie des eigenen Selbſt untergeordnet wird. Kommt aber noch hinzu, daß die Verkennung des unmittelbar nächſten Berufes ſich umſetzt in einen vermeintlichen beſonderen Beruf, das Evangelium von der Freiheit in Chriſto in die Welt hineinzurufen, ſo entſteht daraus das fortwährende Beſtreben, gegen die factiſchen Verhältniſſe und Inſtitutionen der Kirche vorzugehen, und dieſe wo möglich zu untergraben, um für ſeine utopiſchen Doctrinen Raum zu gewinnen. Daß hier eine unmittelbare Gefahr der Auflöſung der kirchlichen Zuſtände vorhanden war, zumal wenn zugleich die Tendenz vorliegt, jene Doctrinen in die Adern des kirchlichen Lebens zu bringen, leuchtet ebenſo ſehr ein, als daß das Regiment der Kirche das Recht und die Pflicht hatte, dieſer Gefahr vorzubeugen, und zu verhindern, daß der Prof. Baumgarten das innerhalb der Landeskirche ihm zu Theil gewordene, zu ihrem Aufbau ihm übertragene Amt nicht dazu mißbrauche, den Inhalt ihres Bekenntniſſes theils zu negiren, theils wenigſtens zu verflüchtigen und umzumünzen, und gegen die Ordnungen der Kirche principielle Oppoſition zur künftigen Herſtellung einer „freien Kirche" zu erheben.

Es kann aber endlich nur einen betrübenden Eindruck machen, daß der Prof. Baumgarten ſich nicht geſcheut hat, durch eine Schilderung vermeintlich zukünftiger Zuſtände der mecklenburgiſchen Landeskirche, wie er ſie Kriſis 109—116 zu geben verſucht hat, die Gemüther aufzuregen, und dieſelben durch die in jener liegenden Anklagen wo möglich gegen die über ihn verhängte Maaßregel aufzuſtacheln. Was er dort von der in Ausſicht ſtehenden Abrichtung der Jünglinge ſagt, ruht auf ſo grober Unwahrheit und ſo gefliſſentlicher Anſchwärzung der beſtehenden Zuſtände, daß es darüber keines Wortes bedarf. Wenn es ihm aber gefallen hat, für die Zukunft „das ganze Examen als eine ausgemachte Objectivität" zu carrikiren, ſo könnte man verſucht werden anzunehmen, daß den geeigneten Commentar des von

ihm angeſtrebten Gegenſatzes zu dieſer Carricatur (Kriſis S. 110 f.) wohl die berufene Examenaufgabe von der Gewinnung einer Schriftlehre über die Berechtigung einer gewaltſamen Revolution abgeben ſolle, um anſchaulich zu machen, wie in den jungen Theologen der Geiſt lebendig zu machen ſei, durch welche ſie in der Gemeinde ein Quell werden, zu welchem dieſe mit Freuden eile, um Worte des ewigen Lebens zu ſchöpfen. Dabei wird ausgeführt, daß, wenn das gegen ihn eingeſchlagene Verfahren im Beſtand bleibe, dieſes zu einer Ertödtung des wahren chriſtlichen Lebens in den Dienern der Kirche und in den Gemeinden führen werde. Ja noch mehr, dies Erſtorbenſein der mecklenburgiſchen Landeskirche ſei in der That ſchon vorhanden geweſen, und Lebendigkeit habe ſich nur noch im phariſäiſchen Eifer für Geltendmachung todter Satzungen gezeigt, und endlich ſteht der Prof. Baumgarten nicht an, zu ſagen, daß „Klagen aus dem ſchmerzbewegten Grunde frommer und erleuchteter Seelen emporbringen durch die Wolken und vor den Thron des Herrn Zebaoth kommen, daß in phariſäiſcher Verblendung das Licht und das Leben aus Gott gehaßt und verfolgt und mit ſolchem Thun unter dem Scheine der Kirchlichkeit das Haus Gottes verwüſtet werde.“ (Kriſis S. 114.) Wie der Liberalismus ſich für allein freiſinnig, aufgeklärt und berechtigt hält, ſo ſpricht der Prof. Baumgarten in dieſer ſeiner über das Maaß hinausgehenden Polemik ſich allein das Licht und das Leben aus Gott zu, ſpricht aber denen Glauben und chriſtliches Leben ab, und weiß ſie nur als Phariſäer zu bezeichnen, welche ſeine bodenloſe Freiheit zurückweiſen, und die Kirche in ihrem Bekenntniß und in ihren Ordnungen gegen ſeine radicalen Tendenzen zu ſchützen genöthigt waren. Gottlob bedürfen es diejenigen, die er alſo anklagt, noch nicht, ſich gegen ſolche Anklagen zu rechtfertigen. Wenn aber der Prof. Baumgarten von hier aus geradezu droht, daß in Folge des wider ihn ſtattgehabten Verfahrens allmälig ein ungeahnter Widerſtand gegen die todte Weisheit der Schriftgelehrten und Phariſäer entſtehen werde, der leichtlich alle Dämme,

die man ihm ſetzen wolle, überſtuthen werde, ſo athmet dieſe ganze Stelle, auf deren Zergliederung ich nicht eingehen mag, eine revolutionäre Leidenſchaftlichkeit, die nur ein neuer Beleg iſt für das ihm Schuld gegebene rückſichtsloſe, in Gedanken des Umſturzes mit Liebe verweilende Gebahren.

Ich beklage es tief, daß der Prof. Baumgarten in dieſe verhängnißvolle Bahn hineingerathen iſt. Statt mit zu bauen an dem allmäligen inneren Aufbau unſerer Landeskirche, und in dem ihm gewordenen köſtlichen Berufe in ſtiller treuer Arbeit Bauſteine hinzu zu tragen, hat er der Verlockung nicht widerſtanden, ſich einen ganz beſonderen Beruf beizulegen, und hat denſelben ruhelos und rückſichtslos in einer Weiſe verfolgt, die nur zur völligen Auflöſung der beſtehenden Zuſtände hätte führen können. Wie gern würde ich mit ihm Hand in Hand weiter gegangen ſein, ſtatt ihm in meinem amtlichen Berufe pflichtgemäß und nothgedrungen entgegentreten zu müſſen. Noch immer thut es mir wahrhaft wehe, daß er meinen Bitten und Mahnungen ſein Ohr verſchloſſen, und von ſeinem Rennen und Jagen nach einem ſelbſterwählten Ziele nicht abgelaſſen hat. Aber wie tief ich auch bedauere, daß es mit ihm einen ſolchen Ausgang genommen hat, ſo bin ich doch durchdrungen von der traurigen Nothwendigkeit deſſelben, und ſo wenig bin ich durch alle Entgegnungen und Angriffe, die das Erachten erfahren hat, in meiner Ueberzeugung wankend geworden, daß ich dem reſumirenden Schlußſatze deſſelben, den ich wahrlich erſt nach der ernſteſten Erwägung geſchrieben habe, völlig inhärire, da ich nicht weiß, was ihm entgegengeſetzt worden wäre, was nicht theils ſchon im Erachten ſelbſt, theils in dem jetzt Dargelegten ſeine genügende Abweiſung fände. Sieht man von allem Nebenſächlichen ab, ſo bleibt die weſentliche Wahrheit des Erachtens durchaus im Beſtande, und damit auch die daraus gezogene Folgerung, daß jene in demſelben gerügten „kräftigen Irrthümer" ganz geeignet ſind, irre zu führen und zu verführen, wenn es ihnen je gelänge, ſich Eingang und Einfluß zu verſchaffen.

Denn wenn nicht der Umsturz, doch die Zersetzung des ganzen Bestandes der kirchlichen Lehre und Ordnung würde die unausbleibliche Folge sein. Sorge aber zu tragen, daß die Freiheit des Evangeliums nicht fleischlich verkehrt werde durch principielle Leugnung der geschichtlichen Continuität in der Kirche, und daß jener radicale Spiritualismus abgewehrt werde, der alles Bestehende stets von Neuem und aus dem Geiste schaffen und hervorgehen lassen will, das ist eine heilige Pflicht derer, die das Regiment in der Kirche führen, damit die ewigen Glaubenswahrheiten des Bekenntnisses ungefährdet bleiben, und in den gottgeordneten Mitteln und gottgewollten Ordnungen der Kirche ihre Wirksamkeit in den Gemüthern zu entfalten vermögen.

Rostock, den 30. Julius 1858.

Krabbe.

I.

Der „Schriftbeweis" des Dr. J. Chr. K. v. Hofmann.

Von **Kliefoth.**

Erſter Artikel.

Schon ſeit Jahren ſind Seitens lutheriſcher Theologen Zweifel darüber laut geworden, ob Dr. von Hofmann wirklich nur eine neue Weiſe habe, alte Wahrheit zu lehren. Seine alten Freunde — und unter dieſen war auch ich — haben dann ſolchen Zweifeln mit der Bezeugung entgegnet, daß, ob auch v. H. hie und da unläugbar von den geſunden Worten der Väter weiche, ſolches doch wirklich in dem unbefangenen Glauben geſchehe, ſich ganz auf kirchlichem Boden zu bewegen, und daß v. H. nicht ſäumen werde, ſich zu reformiren, ſobald ihm nur ſein Irrthum einmal objectivirt entgegen träte. Aber — wenn v. H. billig ſein will, wird er ſelbſt zugeben müſſen, daß er ſeinen alten Freunden nach Allem, was geſchehen, nichts Anderes übrig gelaſſen hat, als einzuſtimmen in das Urtheil, daß ſeine Theologie nicht eine neue Weiſe alte Wahrheit zu lehren, ſondern eine alte Weiſe neue Schulmeinungen der Kirche zuzumuthen iſt. Ich mag aber meines Theils ein ſolches Urtheil nicht ausſprechen, geſchweige denn mich durch daſſelbe in meiner Handlungsweiſe beſtimmen laſſen, ohne mich nach Kräften darüber auszuweiſen, wie ich zu demſelben gekommen. Dieſen Ausweis will die nachſtehende Beſprechung des v. Hofmann'ſchen „Schriftbeweiſes" liefern.

Wer sich, ohne noch das in Bezug genommene Werk v. H.'s selbst zu kennen, aus dem Titel desselben eine Vermuthung über seinen Inhalt bilden wollte, würde in ihm ein methodologisches Werk erwarten müssen, welches Anleitung gebe, wie man die christliche oder sonst eine Lehre aus der heiligen Schrift beweise. Dies Methodologische liegt denn auch in der Absicht des Verf. Er nennt sein Werk einen Versuch, „Wesen und Gesetz des Schriftbeweises zu bestimmen und ihn darnach auszuführen" (I, 3) und sagt: wie die Vergleichung des Zeugnisses der Schrift mit dem wissenschaftlichen Lehrganzen zu geschehen habe, „sowohl grundsätzlich, als versuchsweise zu zeigen, ist die Aufgabe dieses Buches." Aber schon diese Worte zeigen, daß es nicht auf eine bloße Methodenlehre abgesehen ist, sondern die Methode soll auch sofort angewendet werden: wie man aus der Schrift beweisen müsse, soll dadurch dargelegt werden, daß aus der Schrift bewiesen wird. Ja, in Wirklichkeit tritt das Methodologische als solches völlig zurück; die Schrift besteht, ihrem Titel nicht ganz entsprechend, darin, daß der Verfasser erst sein System giebt, und dann dasselbe aus der Schrift beweist, während von dem Methodologischen nur in der allerdings längeren Einleitung eingehend geredet wird. Aber diese Einleitung ist darum auch für die Beurtheilung der ganzen Schrift und des in ihr vorgetragenen Systems von größter Wichtigkeit, und wir werden in diesem ersten Artikel bei ihr stehen zu bleiben haben.

Noch nach einer anderen Seite hin läßt der Titel im Unklaren: er sagt nicht, was denn aus der Schrift bewiesen werden soll. Denn wer sich etwa von hergebrachten Anschauungen aus den Ausdruck „Schriftbeweis" zurechtlegen und meinen wollte, es sei also der Verf. gewillt, sich an die heilige Schrift als an das Wort seines Gottes hinzugeben, und also den Lehrgehalt derselben zu erheben und damit auch zu beweisen, den würden die beiden ersten Seiten der Einleitung enttäuschen, die ihm sagen, daß vielmehr ein „System", ein „wissenschaftliches Ganzes" vorhanden, im Voraus fertig ist, für welches nun nachträg-

lich aus der heiligen Schrift Nachweis gegeben werden soll. Und wer sich dann noch einmal von hergebrachten Anschauungen leiten lassen und annehmen wollte, es sei also das System der Kirchenlehre oder es sei wenigstens das System der Heilswerke und Heilsworte Gottes, wie der gemeine Christenglaube es auffaßt und die gemeine Christenlehre es ausspricht, gemeint und dafür solle der Beweis aus der Schrift gegeben werden, den würden dieselben zwei ersten Seiten widerlegen: Jeder wirkliche Theologe, heißt es da, hat seine eigene Theologie, und die Schriftbeweisführung ist eine Beweisführung, welche der Theolog dem Theologen für ein von ihm selbst geschaffenes Lehrganzes leistet, welches Lehrganze denn freilich das kirchliche Bekenntniß als Bestandtheil, aber auch nur als Bestandtheil in sich aufnehmen kann und wird. Also, Dr. v. H. will ein von ihm selbst geschaffenes Lehrganze, welches er vorweg fertig hat, nachträglich an der Schrift ausweisen. Dem entspricht auch das Werk selber: Erst giebt v. H. sein System, das allerdings recht sein eignes ist, und dann beweist er dasselbe aus der Schrift, wie nur er beweisen kann.

Gleichwohl würde man den Sinn v. H.'s nicht treffen, wenn man ihm riethe über sein Buch zu schreiben: „Mein System, aus der Schrift bewiesen"; denn sein System und sein Beweis, obwohl seine eigensten, machen doch gar sehr Anspruch auf „Nothwendigkeit." Auch würde man dem Dr. v. H. Unrecht thun, wenn man ihn ohne Weiteres mit Leuten zusammenwerfen wollte, wie wir seit hundert und mehr Jahren genug haben kommen und gehen sehen, die sich aus ganz fremdartigen Elementen erst ihr System fabriciren, und dann ehrenhalber und um Anerkennung dafür zu finden es auch mit der Schrift vergleichen. Wir wissen nicht allein aus seiner „Weisſagung und Erfüllung", sondern erfahren es auch aus dem „Schriftbeweis", ja selbst aus der Einleitung zu demselben wieder: v. H. kennt einen Gott, der sich den Menschen bezeugt hat durch seinen Geist und Sohn, kennt eine Offenbarung und eine

Geschichte der Offenbarung, und ein Wort der Offenbarung in heiliger Schrift, kennt auch eine Kirche, und ein Wort der Kirche, weiß, daß die Kirche predigend das Wort Gottes und seines Heils zu den Menschen trägt, ja weiß, daß durch solchen Dienst der Kirche kein Anderer oder Schlechterer als der gegenwärtige Heiland selber das Wort des Heils zu den Menschen trägt und in ihnen durch seinen heiligen Geist versiegelt, und daß wahrhaftig kein Mensch irgend etwas Göttliches oder Gutes, sei es Glauben oder Wissen oder Können oder Handeln, in anderem als in diesem Wege haben kann. Wie kommt nun aber neben dieser positiv geschichtlichen Heilserkenntniß das „von ihm selbst geschaffene Lehrganze" auf? Wie kann das Beides in einem und demselben Hofmann bestehen? Wie reimt sich das, oder reimt sich's nicht? Die Antwort auf diese Frage wird uns den Schlüssel zu der Theologie v. H.'s geben müssen, und wir werden diese Antwort finden, wenn wir uns von der Einleitung in den „Schriftbeweis" sagen lassen, wie sich v. H. die theologische Arbeit, den Weg theologischer Production denkt.

Jede theologische Leistung ist ein Product aus drei Factoren: Der dreieinige Gott hat sein Heil gesendet, und in seinem Worte heiliger Schrift gegeben; und diesem Worte und dem in demselben geoffenbarten Heil glaubt die Kirche, und nimmt es in ihr Leben und Denken hinein, und giebt es in ihrem Bekenntniß wieder, und predigt es nicht bloß der Welt, sondern auch ihren Gliedern; diese von dem Gott des Heils in seinem Worte durch den Dienst der Kirche dargereichten Stoffe aber verarbeitet dann die wissenschaftliche Thätigkeit des Theologen. Also, das in heiliger Schrift gegebene Wort Gottes, die Lehrmittheilung der Kirche, und die wissenschaftliche Thätigkeit des theologisirenden Subjects sind die Factoren, aus welchen jedes theologische Product erwächst. Von Hofmann nun kennt und anerkennt auch diese drei Factoren, durch die ganze Einleitung zum „Schriftbeweis" hindurch operirt er mit ihnen. Aber läßt er ihnen auch ihr Recht widerfahren, jedem das seine? und

läßt er sie auch zusammenwirken, wie sie sollen und müssen? Keine theologische Arbeit wird sich der Einwirkung jener drei Factoren oder auch nur eines einzelnen unter ihnen je ganz entziehen können, aber eine andere Frage ist, ob sie diesen Factoren auch gerade die Art und gerade das Maaß von Einwirkung auf sich verstattet, welche jedem unter ihnen nach seiner Natur zukommen. Wir werden also zu sehen haben, erstens ob v. H. von jedem der drei Factoren für sich richtig hält, sie einzeln gelten läßt, was sie zu gelten haben? und zweitens, ob er sie zu seiner theologischen Thätigkeit in richtige Beziehung setzt, sie richtig zusammenwirken läßt?

Was nun zuerst das Wort Gottes in heiliger Schrift betrifft, so befürwortet v. H. mit Recht, daß erschöpfend darüber erst im Zusammenhange seines Schriftbeweises selbst gehandelt werden, daß einleitungsweise nur so viel darüber gesagt werden könne, als eben zur Einleitung gehöre. Wir werden ihm darin folgen. Da hören wir denn, was die Schrift ist, folgender Maaßen deduciren: „In Israel ist Jesus erschienen, in Israel hat die christliche Gemeinde ihren Anfang genommen. Also ist es Gottes Wille gewesen, das Heil der Welt in israelitischer Volksgestalt zu offenbaren. Er wird also diese Volksgestalt so haben werden lassen, daß sie geeignet war, zur Offenbarung des Heils der Menschheit zu dienen: die ganze Geschichte dieses Volkes wird hierauf abgezielt haben. Und hinwiederum wird die Erscheinung Jesu und die Entstehung seiner Gemeinde solchergestalt geschehen sein, daß sie den Abschluß der vorausgegangenen Geschichte Israels bildete." (I, 22.) Aus diesem Volke aber haben die heiligen Schriften ihren Ursprung: „aus diesem Volke stammen sie, auf die Thatsachen seiner Geschichte beziehen, aus den Zuständen seines Lebens erklären sie sich." (I, 21.) Daraus erhellt, was die heiligen Schriften sind: „die Gesammtheit der biblischen Bücher ist ein schriftliches Erzeugniß und Denkmal einer gewissen Zeit des israelitischen Volkes." (I, 21.) Und das gilt auch von den neutestamentlichen Schriften,

als welche ja auch von Israeliten verfaßt sind (I, 22). Daher kann denn auch kein Zweifel sein, welche Bücher zu dem Umfange der heiligen Schrift gehören. Wie ja Jeder sein eignes Fleisch und Blut kennen und wissen muß, was aus seinem eignen Geist geboren ist, so muß auch die israelitische Gemeinde wissen, was echtes und richtiges Erzeugniß und Denkmal ihrer Geschichte ist. Mithin nicht auf den apostolischen oder prophetischen Ursprung der einzelnen Bücher kann es ankommen, sondern darauf kommt es an, welche Schriften die israelitische Gemeinde als kanonisch angenommen hat. „In dieser Sache zu entscheiden konnte nur die israelitische Gemeinde Beruf und Recht haben"; und folglich haben wir die a. t. Apokryphen zu verwerfen, weil die israelitische Gemeinde alten Bundes sie nicht in den Kanon aufgenommen hat, dagegen die n. t. Antilegomenen anzunehmen, weil sie nicht von der israelitischen Gemeinde neuen Bundes d. h. von der christlichen Kirche, sondern nur von Einzelnen angezweifelt sind (I, 20. 21). Dieses bestimmte Ursprungsverhältniß, in welchem die heilige Schrift A. und N. Testaments zu diesem bestimmten Volke Israel und der demselben gegebenen Mission steht, giebt nun aber auch dieser heiligen Schrift die bestimmte Bedeutung, welche sie für uns und an sich hat. Denn wir sind die aus Israel in die Heidenwelt übergesiedelte Gemeinde Christi, haben also unsere geschichtlichen Ursprünge in Israel, und da nun die heiligen Bücher das Denkmal der israelitischen Geschichte sind, so haben wir an demselben unsere Vorgeschichte, die die Voraussetzungen unserer Geschichte enthaltende Geschichte: „die heilige Schrift enthält die Voraussetzungen der christlichen Gegenwart, die Voraussetzungen nämlich der aus Israel in die Heidenwelt übergesiedelten Gemeinde Christi, in das ihnen entsprechende Wort gefaßt: sie ist das geschlossene Denkmal dieser Voraussetzungen. Dann muß sie aber mit dieser Bestimmung von demselben Geiste gewirkt sein, welchem die christliche Gemeinde ihr Dasein verdankt, und wir haben sie für das Wort Gottes an dieselbe

anzuſehen. Für den einzelnen Chriſten mag ſie Gottes Wort nur enthalten, oder nur ein Wort Gottes ſein: für die Kirche iſt ſie das Wort Gottes. Es giebt nichts Anderes, wodurch ſich die Kirche in ihrer Gegenwart beſtimmen laſſen kann, als die Vorausſetzungen dieſer ihrer Gegenwart. Und ſo kann alſo der Kirche weder ein Bedürfniß entſtehen, welchem die ſo beſchaffene Schrift nicht genügte; noch kann letztere Etwas enthalten, deſſen erſtere nicht bedürfte" (I, 23). Darnach läßt ſich denn endlich ſagen, was die heilige Schrift an ſich bedeutet: ſie iſt „eine geſchloſſene Darſtellung des Chriſtenthums", ſie „bietet eine vollſtändige und entſprechende, eine geſchloſſene Darlegung des Chriſtenthums" (I, 20. 23). Denn die Geſchichte Israels findet ihren Abſchluß in Jeſu; in Jeſu aber iſt Gott mit der Menſchheit geeinigt, und das Chriſtenthum iſt eben nichts Anderes, als „dieſe in Jeſu Chriſto vermittelte perſönliche Gemeinſchaft Gottes und der Menſchheit"; und dieſe Gemeinſchaft Gottes und der Menſchheit, welche ſich in Chriſto vollendet, hat ſich in Israel ſucceſſive verwirklicht; „es iſt alſo durchweg das in Chriſto vermittelte thatſächliche Verhältniß zwiſchen Gott und der Menſchheit, welches in der Schrift zur Darſtellung kommt, nur immer auf anderer Stufe ſeines Werdens"; folglich, indem die heilige Schrift das geſchloſſene Denkmal der Geſchichte dieſes Volkes Israel iſt, in welchem das werdende Chriſtenthum d. h. das werdende Gemeinſchaftsverhältniß zwiſchen Gott und der Menſchheit auf allen Stufen ſeines Werdens bis zu ſeiner Vollendung in Chriſto erſcheint, iſt die heilige Schrift eine geſchloſſene Darſtellung des Chriſtenthums.

Aus dieſer Anſchauung von der heiligen Schrift werden nun noch einige Kanones für den Gebrauch derſelben hergeleitet, welche wir nicht überſehen dürfen. Erſtens führt die Anſchauung der Schrift als eines geſchloſſenen Denkmals der ganzen Geſchichte Israels nothwendig zu der Forderung, daß die Schrift ſtets als Ganzes angeſehen und behandelt werde, und daraus werden dann eine Reihe einzelner praktiſcher Folgerungen herge-

leitet: man ſoll nicht jedes einzelne Buch der Schrift darauf anſehen, ob es für kanoniſch zu gelten geeignet ſei, ſondern ſolche Geltung kommt dem einzelnen Buche nur in ſeinem Verhältniſſe zum Ganzen zu (I, 21); ferner darf man „Einzelnes nie anders, als aus dem Zuſammenhange des Ganzen würdigen" (I, 23); und daher, wenn man Etwas aus der Schrift beweiſen will, „hat man nicht bloß aus der ganzen Schrift, ſondern auch mit der ganzen Schrift den Beweis zu leiſten", von jeder zu beweiſenden Thatſache iſt darzuthun, „daß ſie nicht einſam, dem Ganzen der heiligen Geſchichte fremd da ſteht, nicht eine einzelne Schriftſtelle, ſondern das Ganze der Schrift für ſich hat", ſo ſehr, „daß für jede Thatſache, welche einen Beſtandtheil des Syſtems ausmacht, die ganze Schrift Zeugniß geben muß, wenn wir ſie für zureichend bezeugt achten ſollen; fände ſich eine derſelben nur irgend einmal vereinzelt erwähnt, ohne durch das Ganze der in der Schrift enthaltenen heiligen Geſchichte beſtätigt zu ſein, ſo hätte ſie zwar ein Schriftwort für ſich, aber nicht das Schriftwort" (I, 25. 26. 28). Zweitens führt die beſagte Anſchauung von der Geſchichtlichkeit der Schrift dahin, daß das Lehrhafte ihres Inhaltes hinter dem Thatſächlichen in einem Maaße zurückgeſtellt wird, daß nicht bloß Aeußerungen vorkommen, wie, „daß die Schrift keine Sammlung von Lehrſätzen oder Geſetzesbeſtimmungen iſt" (I, 23), ſondern daß es geradezu heißt: „demnach ſind es vor Allem die darin kundgethanen Thatſachen eines geſchichtlichen Verlaufes, welche zum Beweiſe dienen wollen; die Anwendungen, welche von ihnen gemacht, die Aeußerungen, welche über ſie gethan werden, wollen eben nur zur richtigen Auffaſſung derſelben leiten" (I, 25). Endlich drittens wird in loſerem Zuſammenhange mit jenen Anſchauungen noch der Kanon aufgeſtellt, daß immer unterſchieden werden müſſe, zwiſchen dem, was die Schrift „eigens lehrt", und dem, was ſie nur als Vorausſetzung oder Folgerung ihrer Lehre beibringt. „Noch viel mehr wird man Urſache haben", heißt es (I, 25), „immer wohl zu unterſcheiden zwiſchen dem, was die

Schrift eigens aussagt und lehrt, und zwischen der Voraussetzung, mit welcher sie es aussagt und lehrt: eine Unterscheidung, welche sich von selbst zu verstehen scheint, aber nur allzu häufig übersehen worden ist. Ich meine natürlich nicht, daß solche Voraussetzungen, als wären sie gleichgültig für den Schriftbeweis, unberücksichtigt bleiben sollen: nur in dem Verhältnisse zu der eigentlichen Schriftlehre soll man sie belassen, in welchem wir sie vorfinden". Und an einer anderen Stelle (I, 132), heißt es, es müsse „wohl geschieden bleiben, was Lehre der Schrift und was nur Folgerung, wenn auch noch so berechtigte Folgerung aus ihrer Lehre ist"; denn wenn Etwas sich nur als Folgerung gebe, so „wäre dies eben doch nur eine Folgerung und nicht eine Glaubenserkenntniß."

Wir nun vermögen nicht, diese Anschauungen von dem Ursprunge und der Bedeutung der heiligen Schrift für der Lehre unserer Kirche entsprechend, oder für an sich richtig zu erkennen. Bei der Darlegung dieses unseres Widerspruchs übergehen wir Nebensächliches, z. B. wenn die christliche Gemeinde ohne Weiteres in die israelitische eingerechnet, oder wenn die gegenwärtige christliche Kirche als die aus Israel in die Heidenwelt übergesiedelte Gemeinde Christi angesehen wird, da wir uns hierüber in anderem Zusammenhange auszusprechen haben werden, und bleiben für jetzt bei Folgendem stehen.

Vor Allem müssen wir in Abrede stellen, daß Gott „das Heil der Welt in israelitischer Volksgestalt offenbart" habe. Dr. v. Hofmann schafft sich durch den ganzen „Schriftbeweis" hindurch gern eine, für ihn vortheilhafte Folie dadurch, daß er die noch weiter als er von den kirchlichen Vorstellungen sich Entfernenden hart anläßt; es müssen sich da nicht selten längst begrabene und vergessene arme Leute und arme Ansichten noch einmal wieder aus ihren Gräbern erwecken lassen; und so werden denn auch Diejenigen übel abgefertigt, „welche die Schrift alles Israelitischen sorgfältigst entledigen zu müssen glauben." Wir nun gehören nicht zu diesen Leuten, „denen das Israeli-

tiſche der Schrift eine Verhüllung iſt", vielmehr wiſſen wir, daß nicht bloß Israel, ſondern auch die Offenbarung des Heils eine Geſchichte haben, und daß „Israel das Volk des heilsgeſchichtlichen Berufes iſt"; wir wiſſen daher auch, daß die Geſchichte Israels zu der Geſchichte der Offenbarung des Heils in Beziehung ſteht, und daß letztere verſtanden ſein will im Zuſammenhange mit erſterer; wir haben auch über dieſe gegenſeitige Beziehung der Geſchichte Israels und der Geſchichte der Heilsoffenbarung zu ſeiner Zeit viel Gutes aus „Weisſagung und Erfüllung" geleſen und gelernt; und ſo können denn auch wir mit v. H. ſagen, daß Israel das Volk des heilsgeſchichtlichen Berufes ſei. Aber ſchon das können wir nicht mit ihm ſagen, daß „die ganze Geſchichte dieſes Volkes auf die Heilsoffenbarung abgezielt" habe; wir würden wenigſtens hinzufügen müſſen: ſo weit dieſelbe von dem Finger Gottes gewoben, und nicht durch das Volk ſelbſt in ſeiner Menſchlichkeit und Sünde gemacht war. Auch das können wir nicht mit ihm ſagen, daß Gott die israelitiſche Volksgeſtalt „zur Offenbarung des Heils der Menſchheit habe dienen" laſſen; wir würden nur ſagen können, daß er ſie der Offenbarung des Heils habe dienen laſſen. Vollends aber können wir nicht mit ihm ſagen, daß Gott „das Heil der Welt in israelitiſcher Volksgeſtalt offenbart" habe, daß „uns das Israelitiſche eine Offenbarung des weſentlichen Verhältniſſes zwiſchen Gott und der Menſchheit ſei", daß der Umſtand „daß die in der Schrift enthaltene Geſchichte israelitiſch iſt, ſie uns zur heiligen Schrift, zum Worte Gottes mache" (I, 27). Was damit von Israel ausgeſagt iſt, beſchränkt ſich nicht darauf, daß daſſelbe das auserwählte Volk ſei, dem Gott ſeinen Heilsrath vor anderen Völkern kund gethan, oder daß es der von Gott erwählte geſchichtliche Ort ſei, wo Gott ſeine Worte geredet und ſeine Thaten gethan habe, um ſeinen Heilsrath geſchichtlich hinauszuführen; auch damit würden wir den Sinn jener Ausdrücke noch nicht erſchöpfen, wenn wir ſagen wollten, Israel habe Gott bei der geſchichtlichen Offenbarung des Heils

als Werkzeug gedient, es habe dabei als Volk Prophetendienste gethan; sondern jene Ausdrücke stellen geradezu das Volk Israel als Coefficienten der Offenbarung, und seine Geschichte als Offenbarungsmedium hin. Die unterliegende Anschauung ist eben keine andere als die: Gott setzt, um sein Heil in die Geschichte einzuführen, seinen Geist der Offenbarung in befruchtende Beziehung zu dem Volksgeist Israels, so wird das Heil die Lebenssubstanz dieses Volkes, und indem nun dieses Volk sich geschichtlich explicirt, explicirt sich das Heil geschichtlich, es stehen aus diesem Volke Dichter, Weise auf, es entwickelt dies Volk seine Volksbildung, durchläuft Schicksale, bildet ethische Institutionen aus, eine ganze Volksgestalt hebt sich aus dem Volksgeist heraus, aber diese Dichter dieses Volkes singen das Heil, und seine Weisen reden das Heil, und in seinem geschichtlichen Werden erscheint das Heil in seinem geschichtlichen Werden, und in seiner Volksbildung, in seinen ethischen Institutionen bildet sich das Heil dar, und indem also dies Volk sich aus seinem vom Geiste Gottes so befruchteten Volksgeiste gestaltet, wird das Heil selbst gestaltet, sichtbar, offenbaret. Und von dieser Anschauung aus, aber allerdings auch nur von dieser Anschauung aus kann, ja muß man dann freilich sagen, daß das Israelitische als solches Offenbarung des Heils sei.

In dieser Anschauung ist aber der Begriff des Heils unzureichend gefaßt. Dr. v. H. faßt und definirt constant das Heil als das Gemeinschaftsverhältniß Gottes und der Menschheit. Die Wiederherstellung des Menschen in die Gemeinschaft Gottes ist aber nur das Resultat, die subjectiv mir und der Menschheit widerfahrende Wirkung, die subjective Seite des Heils, neben und vor welcher das objective Heil, welches sich jener subjectiven Heilswirkung voraussetzt, welches meine und aller Menschen Versetzung in die Gemeinschaft Gottes erst zum Resultat hat, nicht vergessen sein will. Denn allerdings der Menschheit widerfährt und mir widerfährt subjectiver Weise das Heil dadurch und so, daß sie und ich mit Gott in Gemeinschaft

geſetzt werden; aber ſolch Heil könnte weder der Menſchheit noch mir widerfahren, es könnte kein Menſch weder ganz noch halb noch zum Zehntheil mit Gott in Gemeinſchaft geſetzt werden, wenn nicht der dreieinige Gott zuvor etliche Thaten gethan hätte, ſolches Verhältniß erſt wieder zu ermöglichen. Gott mußte, ehe er den ſündigen Menſchen wieder in ſeine Gemeinſchaft nahm, erſt den Rathſchluß der durch Sendung ſeines Sohnes zu beſchaffenden Welterlöſung faſſen, dieſe Sendung ſeines Sohnes vorbereiten, dann ſeinen Sohn ſenden, ihn zum Sühnopfer geben, und ihn wiederum zum Leben erhöhen. Gott konnte auch dieſe Thaten der Erlöſung nicht in die Welt hineinſtellen, ohne zugleich den Menſchen zu ſagen, was ſie ihnen bedeuten, und wie ſie ſich das in ihnen gegebene Heil anzueignen hätten: es mußten zu dieſen Thaten Gottes noch Worte Gottes hinzukommen, welche dieſe Thaten vorbereiten oder expliciren, weisſagen oder erklären, und ihnen den Weg an das Menſchenherz aufthun. Dieſe Gottesthaten und Gotteswort, in Beziehung auf ſeinen Sohn oder durch ſeinen Sohn gethan und geredet zur Erlöſung der Menſchheit, ſind das Heil im objectiven Sinne, welches das Heil im ſubjectiven Sinne, nämlich die Wiederaufnahme der Menſchen in die Gemeinſchaft Gottes, erſt möglich macht, erſt zur Frucht und Folge, erſt zum Reſultat hat. Und da folgt denn unmittelbar, daß das Heil im objectiven Sinne erſt da und vollbracht ſein mußte, ehe es Heil im ſubjectiven Sinne geben kann; und ferner, daß man Beides, das objectiv in den Erlöſungs-Thaten und Worten Gottes gegebene Heil, und das auf Grund der objectiven Erlöſung ſubjectiv durch Wiederaufnahme des Menſchen in die Gemeinſchaft Gottes ſich vollziehende Heil wohl unterſcheiden muß. Letzteres iſt namentlich auch da von Nöthen, wo man vom Heil in Beziehung auf die Offenbarung redet. Es wäre unrichtig, wenn man als Gegenſtand der Offenbarung das ſubjective Heil, die Gemeinſchaft Gottes mit den Menſchen anſehen wollte. Gegenſtand der Offenbarung iſt vielmehr das Heil im objectiven

Sinne; der Rathſchluß Gottes zur Erlöſung iſt das, was offenbaret wird, und die Offenbarung iſt die Verwirklichung dieſes Rathſchluſſes und geſchieht durch die Erlöſungs-Thaten und Worte Gottes. Die Wiederaufnahme des Menſchen in die Gottesgemeinſchaft dagegen iſt nicht der Gegenſtand der Heilsoffenbarung, ſondern der Effect der Heilsaneignung: wenn das Heil offenbart iſt und da, wird es auch angeeignet, und wirkt eben Einigung des Menſchen mit Gott. Kurz, Gott hat ſeine Thaten und Worte zur Erlöſung der Welt geredet und gethan, und dadurch objectives Heil offenbaret und gegeben, und ſeitdem dies objective Heil da iſt, wird es nun auch angeeignet, und wirkt, ſo angeeignet, Wiederherſtellung des erlöſten Menſchen in die Gemeinſchaft Gottes. So liegen die Sachen. In völliger Verkehrung dieſer Verhältniſſe macht nun v. H. das ſubjective Heil, die Gemeinſchaft Gottes und des Menſchen (nicht etwa zu dem Ziel und letzten Zweck, deſſen wegen Gott ſein Heil offenbart habe, ſondern) zum Gegenſtand und Inhalt der Offenbarung ſelber. Nach v. H. wird nicht der Rathſchluß Gottes zur Erlöſung offenbart, beſteht nicht die Offenbarung in den dieſen Rathſchluß verwirklichenden Gottes-Thaten und Worten, von welchem Allen bei v. H. nicht oder nicht in dem obigen Sinne die Rede iſt, ſondern die Offenbarung beſteht hier darin, daß Gott ohne vorausgängige Erlöſungsthaten mit den Menſchen Gemeinſchaft macht; es iſt irgendwie, wenn auch zunächſt nur als göttlicher Wille ein Gemeinſchaftsverhältniß zwiſchen Gott und den Menſchen da, und ſchon die Geſchichte der Offenbarung iſt ihm die ſucceſſive Vollziehung dieſes Gemeinſchaftsverhältniſſes, iſt ihm nicht erſt die Grundlegung für daſſelbe, nicht erſt die Ermöglichung deſſelben durch Herſtellung einer Sühne, Verſöhnung, Vergebung, ſondern bereits ſeine Verwirklichung; und was wir die Reihe der Erlöſungsthaten nennen, ſind ihm bereits die factiſchen Darſtellungen beſtehender Gemeinſchaft Gottes mit den Menſchen, ſind ihm nicht ſolche Begebenheiten, durch welche folgeweiſe

die Menſchheit wieder mit Gott vereinigt werden ſoll, ſondern ſolche Begebenheiten, in welchen die Einheit Gottes und des Menſchen deutlicher und deutlicher zu Tage kommt. Daß wir hiermit v. Hofmann's Sätze nicht unrichtig auffaſſen, beweiſen uns ſeine eigenen Worte, wenn er ſpricht: „da es durchweg das in Chriſto vermittelte thatſächliche Verhältniß zwiſchen Gott und der Menſchheit iſt, welches in der Schrift zur Darſtellung kommt, nur immer auf anderer Stufe ſeines Werdens, ſo müſſen wir auch jede einzelne Thatſache, welche uns als eine Verwirklichung dieſes Verhältniſſes mitgetheilt iſt u. ſ. w.“ (I, 26). Alſo, Gegenſtand der Offenbarung iſt das thatſächliche Verhältniß zwiſchen Gott und dem Menſchen, dies Verhältniß wird ſtufenweiſe und kommt nach dieſem ſeinem Werden in der von der Schrift bezeugten Geſchichte zur Darſtellung, die einzelnen Thatſachen dieſer Geſchichte ſind eben ſo viele Verwirklichungen dieſes Verhältniſſes, und dieſe Verwirklichungen verhalten ſich zu einander wie Stufen, ſo, daß ſich dies Verhältniß der Gemeinſchaft Gottes und des Menſchen in dieſen Thatſachen je weiter hin deſto klarer und voller darſtellt, bis es in Chriſto völlig als perſönliche Einheit Gottes und des Menſchen erſcheint. Allerdings hätte v. H. auf dieſe Anſchauung nicht kommen können, wenn ihm die den Begriff des objectiven Heils conſtituirenden Begriffe der Erlöſung, der Sühne, der Verſühnung, der Verſöhnung in voller Geltung ſtänden, ſo daß er ſie, wie er müßte, auch für den Begriff der Offenbarung und für das Verſtändniß der Geſchichte derſelben maaßgebend machte. Wer da weiß, daß, wer Gemeinſchaft mit Gott haben will, zunächſt vor Gott verſühnt und mit Gott verſöhnt ſein muß, und daher in der Offenbarung zunächſt das ſieht, daß Gott da das Werk der Verſühnung und Verſöhnung durch ſeinen Sohn zu Stande bringt, der kann dann wohl ſagen, daß dieſe Offenbarung eine Geſchichte habe, daß nämlich Gott dieſen ſeinen Sohn und ſein Erlöſungswerk erſt durch mancherlei Thaten und Erweiſungen ſchrittweiſe vorbereitet, dann ihn geſendet, und ſchließlich durch

ihn die sühnenden, erlösenden, versöhnenden Werke vollbracht habe; aber nimmermehr kann er sagen, daß die auf einander folgenden Thatsachen der Offenbarungsgeschichte eben so viele stufenweise Verwirklichungen der Erlösung und Versöhnung seien, und daß sich die Erlösung und Versöhnung in der Reihe dieser Thatsachen successiv vollzögen und darstellten. Gesetz und Verheißung, Moses und David, und Elias und Jeremias sind sammt und sonders Vorbereitungen Dessen, der die Erlösung und Versöhnung wirkt, beziehungsweise auch typische Vorbildungen dessen, was der Erlöser und Versöhner sein und thun wird, und insofern Thatsachen und Personen der Offenbarung, aber stufenweise Verwirklichungen und Darstellungen der Erlösung und Versöhnung sind sie nicht; es giebt nur Eine durch Einen zu Einem Mal geschehene Versöhnung und Erlösung, die freilich vermöge dessen, daß sie im Rath Gottes stand vor der Welt her, nach rückwärts und vorwärts wirkt. Aber dem Dr. von Hofmann stehen diese, den Begriff des objectiven Heils constituirenden Begriffe eben nicht am rechten Platze, sondern er stellt sie völlig zurück, und dagegen den Begriff des subjectiven Heils, der aus dem angeeigneten Heil erst resultirenden Gemeinschaft des Menschen mit Gott Allem voran. Ob dieser Fehler ihm auch weiterhin in sein System folgen wird? Ob er da an seiner Stelle wird sagen können: erst muß der Mensch seine Kleider helle machen in des Lammes Blut und ehe er das nicht gethan hat, kann er keine Gemeinschaft mit Gott haben? oder ob er nicht sagen wird: Gott ist mit dem Menschen thatsächlich Eins, wie sich successiv in Noah, und Abraham, und David, und schließlich völlig und persönlich in Christo manifestirt hat, und darum, werde ein Mensch durch die Liebe Eins mit Christo, so wird er Eins mit Gott, und in dieser Gottgemeinschaft wird er dann auch entsündigt werden, und Gott wird ihm vergeben? darüber hören wir hier noch nichts. Aber das sehen wir vor Augen, daß dabei der Begriff des Heils, der Begriff der Offenbarung, der Begriff der Heilsthatsachen, der Begriff der

Heilsgeſchichte ſchief zu ſtehen kommen: der Begriff des Heils iſt rein von der ſubjectiven Seite her gefaßt, unter Beiſeiteſetzung der objectiven Seite, und was die Frucht der Heilserlangung iſt, iſt als das Heil ſelbſt geſetzt, unter Abſehen von alledem, was ſolche Heilserlangung erſt ermöglicht; die Offenbarung iſt nicht die Verwirklichung und Kundmachung des vor der Welt und Zeit von Gott zur Erlöſung, Verſühnung, Verſöhnung des gefallenen Menſchen gefaßten Rathſchluſſes in der Zeit und Welt, ſondern die ſucceſſive Verwirklichung der von Gott gewollten Einheit Gottes und des Menſchen; die Heilsthatſachen ſind nicht Thaten und Worte, von Gott zur Verſühnung und Verſöhnung der Welt gethan, damit der Menſch wieder mit Gott geeint werde, ſondern Thatſachen, Perſonen und Begebenheiten, in welchen die Einheit Gottes und des Menſchen ſich darſtellt; und die Heilsgeſchichte iſt nicht das, daß Gott ſeinen Sohn, in welchem er's beſchloſſen hat, erſt durch mancherlei Thaten und Erweiſungen vorbereitet, und dann ſendet, daß er's hinausführe, ſo daß ſie in Vorbereitung und Vollzug zerfiele, ſondern ſie iſt das, daß die Einheit Gottes und des Menſchen ſich in einer Reihe von Thatſachen ſucceſſiv verwirklicht und darſtellt, ſo daß von Vorbereitung gar nicht, ſondern von vornherein nur von Vollzug, nur von ſtufenweiſe völligerem Vollzug die Rede iſt. Man kann ſich den ungeheuern Diſſenſus an einem einzigen Beiſpiele veranſchaulichen: der Tod Jeſu iſt danach nicht das einzig Eine Sühnwerk, ohne welches keine Erlöſung und Verſöhnung und folgeweiſe auch keine Gemeinſchaft mit Gott möglich iſt, weder vorher noch nachher, ſondern er iſt die Thatſache, in welcher die Gemeinſchaft Gottes und des Menſchen ſich verwirklicht und darſtellt am intenſivſten und intenſiver als in vielen anderen Thatſachen, in welchen dieſelbe ſich vorher auch ſchon progreſſiv verwirklicht und dargeſtellt hat.

Bei dieſen Anſchauungen von dem Heil und ſeiner Offenbarung muß dann freilich auch die Stellung des Volkes Israel

dazu verkannt werden. Wo die Offenbarung anerkannt wird als die Enthüllung und Verwirklichung des göttlichen Erlösungsrathschlusses durch Gottes Thun und Reden, da giebt sich die Stellung Israels dazu sicher und leicht: da ist in der Offenbarung der dreieinige Gott allein das handelnde Subject, und der Mensch, und folglich Israel, ist diesem göttlichen Handeln gegenüber nur der Zeuge, der Empfänger, das Object, höchstens das Werkzeug, aber niemals und in keinem Sinne Coefficient; Gott schafft seiner Heilsoffenbarung in Israel die geschichtliche Stätte, seine Worte ergehen an dasselbe, seine Thaten geschehen in ihm und an ihm, aber nicht so, daß diese Gotteswerke und Gottesworte ihren Proceß erst durch Israel und sein Bewußtsein und seine Mitthätigkeit hindurch nähmen, nicht so, daß Israel der mütterliche Schooß wäre, in welchen Gott seine Offenbarungskeime niederlegte, die dann Israel in innerlicher Verarbeitung austrüge und redend und handelnd zur Welt gebäre, offenbarte; selbst da, wo Israel in dem göttlichen Offenbarungswerk als Werkzeug dient, darf diese Werkzeugschaft nur als instrumentaler Dienst, nie so gedacht werden, als ob Gottes Worte und Werke erst durch das Werkzeug hindurchgingen, erst durch das Werkzeug vermittelt würden, und bei diesem Hindurchgehen von dem Werkzeug Bestimmung annähmen, weil sie dann eben nicht mehr Gottesthaten der Offenbarung wären. Ganz anders freilich kommt es bei den v. Hofmann'schen Voraussetzungen zu stehen. Hier wird das zu offenbarende Heil als die Gemeinschaft Gottes und des Menschen, und die Offenbarung als das stufenweise Werden dieser Gemeinschaft gedacht, zu einer Gemeinschaft aber gehören zwei, dieser Zweite kann im gegebenen Falle nur Israel sein, also tritt Israel nothwendig im Offenbarungsgeschäft Gott als Zweiter gegenüber, Gott und Israel werden darin gemeinsam, und ihr gemeinsames Product ist die Offenbarung. Und wirklich als mitproducirender Factor muß dabei Israel erscheinen: wir haben gesehen, wie nach v. H. die Offenbarung des Heils nicht darin besteht, daß Gott

die eine Gemeinſchaft Gottes und des Menſchen erſt ermöglichenden Thaten der Verſühnung und Verſöhnung thut, ſondern darin, daß dieſe Gemeinſchaft Gottes und des Menſchen ſich bereits ſucceſſive vollzieht, ſich bereits ſtufenweiſe verwirklicht, und daß die Offenbarungsthatſachen nichts Anderes als eben dieſe Verwirklichungen der Gemeinſchaft Gottes und des Menſchen ſind; dann ſind aber die Offenbarungsthatſachen auch gemeinſames Product Gottes und des Menſchen, d. h. hier Israels, und Israel iſt mitproducirender Factor. Und mag dann immerhin Gott als der befruchtende, Israel nur als der austragende Factor gedacht werden, ſo ändert das am Reſultat nichts; es bleibt der Proceß immer der: Gott legt ſeine Heilskeime in Israel nieder, Israel trägt ſie in ſeinem Denken und Handeln aus, und das von Israel concipirte und wiedergegebene Gottesleben iſt die Offenbarung, und die Offenbarung iſt die Volksgeſtalt, die Israel aus der Einwirkung des Geiſtes Gottes auf ſeinen Geiſt heraus ſich gegeben hat. Von dieſer Vorſtellung aus, aber auch nur von dieſer Vorſtellung aus, kann man dann allerdings ſagen, daß „das, daß die in der Schrift enthaltene Geſchichte israelitiſch iſt, ſie zur heiligen Schrift, zum Worte Gottes mache“. Aber klar iſt nun auch, daß dieſe Vorſtellung von der Stellung Israels zur Offenbarungsgeſchichte zur Geſchichte nicht paßt: das Protevangelium iſt nicht durch Adam und Eva hindurch gegangen, ſondern Gott hat's ihnen geſagt; das Geſetz iſt nicht durch Israel hindurch gegangen, noch durch Gottes Anregen aus Israel herausgewachſen, ſondern Gott hat es ihm octroyirt; Israel hat ſeine Volksgeſtalt nicht ſelbſt producirt, weder primärer noch abgeleiteter Weiſe, ſondern Gott hat ſie ihm geſchaffen; Israel hat ſeine Dichter und Lehrer und Könige und Richter nicht aus ſich herausgeſetzt, ſondern Gott hat ſie ihm erweckt, und ſie begeiſtet, und ihnen geſagt, was ſie reden und thun ſollen; und bei dem Allen, obgleich Gott von Israel nicht die Mitproduction, ſondern nur die Receptivität, nur den Gehorſam forderte, hat Israel nicht einmal dieſe Receptivität

bewieſen, ſondern den Worten und Thaten Gottes meiſt ſtörrig und widerwillig gegenüber geſtanden, geſchweige denn ſie mitproducirt. So iſt die Stellung Israels zur Offenbarung. Und dagegen darf man nicht einwenden, daß doch auch ſchon die Israeliten in Worten und Werken Frucht des ihnen offenbarten Heils getragen haben, und daß ſogar Theile der Schrift ſich als ſolche Früchte zeigen. Beides iſt richtig: das Heil hat auf jeder Stufe ſeiner Enthüllung Die, denen es enthüllt ward, im heiligen Geiſt zu guten Werken und Worten getrieben durch Kraft Deſſen, deſſen Werk und Leiden ſchon nach rückwärts wirkt; und Worte und Werke der Art bietet uns auch die heilige Schrift dar, nicht bloß in der Weiſe, daß ſie uns davon erzählt, ſondern auch in der Weiſe, daß Theile ihrer ſelbſt, z. B. Pſalmen, derartige Productionen ſind. Und bei Productionen dieſer Art ſind allerdings die Israeliten mitproducirend: ſie thun dieſelben, aus Gottes Wort und Geiſt. Aber wenn nun Israel oder einzelne Israeliten aus den Einwirkungen der göttlichen Offenbarungsthatſachen auf ſie Impuls zu eignen Gott lobenden und ihm dankenden Worten und Werken genommen haben, ſo ſind dieſe eignen Productionen eben nicht Offenbarung, ſondern ſubjective Frucht und Wirkung der Offenbarung an Israel und den Israeliten. Und wenn in der Schrift Reden, Lieder, Pſalmen mitgetheilt werden, die nach ihrem ganzen Inhalt nicht über das Maaß des dermalen Offenbarten hinausgehen, vielmehr lediglich dieſes in Lob, Dank u. ſ. w., kurz in ſubjectiver Verarbeitung wiedergeben, ſo iſt da wieder nicht Offenbarung, ſondern Frucht und Wirkung der Offenbarung an Denen, die alſo reden und ſingen. Dagegen, wo in Wort oder Werk Etwas hervortritt, das ſich zu dem dermalen Offenbarten als Neues, als Fortführung, als Erweiterung verhält, und wäre es auch nur, daß aus bereits Geoffenbartem neue Folgerungen gezogen werden, oder daß dafür der Geſichtskreis erweitert wird, da iſt Offenbarung; da iſt dann aber auch kein Produciren oder Mitproduciren Israels, ſondern lediglich Gottes Geben, Wirken

und Eingeben, bei bloß instrumentalem Dienst der Menschen. Es ist aber auch klar, wohin diese v. Hofmann'sche Anschauung von der Stellung Israels im Offenbarungsgeschäft selber führt, nämlich dahin, daß Israel der Christenheit, daß die Offenbarungsthatsachen den Lebensgestaltungen der Christenheit gleichgestellt werden, daß die Zeit der Offenbarung nach denjenigen Kategorieen bemessen wird, welche nur der Zeit der Kirche gelten. Es ist das die nothwendige Consequenz davon, daß, wie wir gesehen haben, v. H. als das, was offenbart wird, die Gemeinschaft Gottes und des Menschen setzt, und so vom Gebiet der Heilsoffenbarung auf das Gebiet der Heilsaneignung übertritt. Jetzt, nachdem das objective Heil, die Erlösung offenbart ist, gilt es das Heil anzueignen und in Christo Gemeinschaft mit Gott zu machen und zu haben; darum soll auch die Christenheit Alles, was sie denkt und redet und thut, in Gott und aus Gott thun; Gott will ihr durch sein Wort der Erlösung im heiligen Geist der befruchtende Factor sein, sie aber soll auch dazu der receptive und austragende Factor sein; nun setzt Gott seine Worte und Werke nicht mehr unvermittelt in die sündige Welt hinein, nun gilt Seitens des erlösten Menschen nicht die passive Receptivität, nicht der bloße Gehorsam mehr, denn es kommt auf Heilsaneignung an; sondern nunmehr soll wirklich alle Production Gottes und des Menschen sein, der Christenheit Worte und Werke und Lebensgestaltungen sind wirklich Vollzug, sind wirklich Verwirklichungen, sind wirklich Darstellungen der vorhandenen Gemeinschaft Gottes und des Menschen. Dies trägt nun v. H. auf Israel zurück, stellt also das unter der Offenbarung lebende Israel zum Offenbarungswerke ebenso, wie die Christenheit nach vollendeter Offenbarung steht, indem er den Unterschied zwischen der Zeit der Offenbarung und der Zeit der Kirche verkennt, bringt aber dadurch nothwendig auch die Erzeugnisse beider Zeiten auf Eine Linie. Die Thaten, Reden, Schriften aus der Zeit der Offenbarung können darnach nichts Wesentliches vor den Thaten, Reden, Schriften der Christenheit

voraus haben, denn nicht bloß die letzteren, sondern auch die ersteren sind Producte Gottes und des Menschen; die ersteren werden ihre besondere Eigenthümlichkeit und auch einen eigenthümlichen Werth darum haben, weil sie das „Denkmal" der Anfangszeiten des Reiches Gottes sind, aber von einer Andersartigkeit, davon, daß sie Gottes allein eigne in die Welt gestellte Thaten, daß sie Gottes eigenstes Wort, nicht Menschenwerk, nicht Menschenwort seien, wird bei ihnen so wenig als bei denjenigen Worten und Werken die Rede sein können, welche die Christen im Glauben aus Wort und Geist thun, denn sie sind wie diese Verwirklichungen und Darstellungen der Gemeinschaft Gottes und des Menschen.

Noch nach einer andern Seite hin ist die Stellung Israels zur Offenbarung nicht zutreffend gefaßt. Nach v. H. nämlich geht die Einwirkung Gottes auf Israel als Volk, auf das Volksganze, und dies Volksganze gestaltet sich aus dieser Einwirkung Gottes heraus, bringt unter dieser Einwirkung seine Dichter, Propheten, Gesetzgeber, Institutionen, Schriften hervor, welche Volksgestalt dann die Offenbarung ist. Da ist nun nicht klar, wie sich v. H. das Volksganze im Unterschiede von den einzelnen Gliedern und Generationen des Volks, und wie er sich die Einwirkung Gottes auf dies Volksganze denkt. Die speculativen Systeme der Neuzeit haben bekanntlich von ihren pantheistischen Grundvoraussetzungen aus solche Vorstellungen von geschichtlicher Entwickelung, nach welchen der Geist der Menschheit sich in Volksgeister differentiirt, welche Volksgeister dann in den Völkern, ihren Geschlechtern, ihren Individuen, ihrer Geschichte sich expliciren. Aber von diesen Vorstellungen scheint uns auf theistischem Boden kein Gebrauch gemacht werden zu können. Dieser Volksgeist ist eben eine speculative Fiction und Abstraction, der kein persönlich reelles Sein zukommt, auf welche also auch von dem persönlichen Gotte keine Einwirkung geschehen kann. In Wirklichkeit hat ein Volk persönlich lebendige Existenz nur in seinen einzelnen Gliedern, und ist ein Ganzes

nicht anders als dadurch, daß dieſe Einzelnen durch Abſtammung und durch ethiſche Bande zuſammen gebracht und erhalten werden, ſo daß dann eine Einwirkung auf dies Volksganze, ſei es von Menſchen her, ſei es Seitens des perſönlichen Gottes, nur in dem Wege der Einwirkung auf die Einzelnen und durch Einzelne auf das Ganze geſchehen kann. Sollte hier v. H. unverwahrt, wie das wohl geſchieht, in jene den ſpeculativen Syſtemen angehörigen Gedankenreihen eingebogen ſein? Wie dem auch ſei, jedenfalls ſtimmt die v. Hofmann'ſche Anſchauung nicht mit der Geſchichte. Nicht auf das Volk als Ganzes und ſo weiter iſt die offenbarende Einwirkung Gottes gegangen, ſondern umgekehrt, auf Einzelne, die Gott dazu erwählte und ſendete und denen er's gab, und ſo auf das Volk: Gott erweckte und erwählte in Abraham den Stammvater des Volks, Gott gab und ſendete dem Volk in Moſe den Geſetzgeber, in Aaron den Hohenprieſter, in David den König, in Jeſaias u. ſ. w. die Prophetie, ſchließlich in ſeinem Sohn den Heiland, und durch dieſelben Geſetz und Prophetie und die ganze Offenbarung. Das beſtätigt uns denn, was wir zuvor geſehen haben: Israel iſt nicht als Offenbarungsmedium, noch weniger als Coefficient der Offenbarung zu denken, ſondern die Offenbarung iſt an daſſelbe ergangen; Gottes Wort iſt nicht durch daſſelbe, ſondern demſelben geredet; Gottes Thaten ſind in und an ihm, aber nicht durch es geſchehen; es iſt nur Empfänger, aber nicht Factor der Offenbarung.

Wie aber kommt v. H. zu dieſen ſeinen Anſchauungen von der Stellung Israels zur Offenbarung? Aus der Schrift nicht. Die Schrift läßt den Rathſchluß der Erlöſung wie allein von Gott vor der Welt faſſen, ſo auch allein von Gott, obzwar in Israel, doch nicht durch Israel, ſondern oft gegen Israel, in der Welt hinausführen; „Gott hat zu den Vätern geredet", „Gott hat durch den Mund ſeiner heiligen Propheten geredet", „Gott hat vielfältig und in vielerlei Weiſe geredet ehedem zu den Vätern durch die Propheten und jetzt zu uns durch den

Sohn", „heilige Menschen Gottes haben geredet, getragen vom heiligen Geist", so spricht die Schrift von der Offenbarung: Gott ist der Geber, die Väter und wir sind die Empfänger, heilige Männer Gottes sind die Werkzeuge, aber Coefficient und Offenbarungsmedium ist Niemand, am wenigsten das Volk und seine Volksgestalt. Aber auch aus der Kirche nicht. Wenn auch die Theorie der Offenbarung und Inspiration fertig entwickelt erst bei den Dogmatikern des 17. Jahrhunderts erscheint, so wird man doch zugeben, daß diese Theorie keine andere Lehre von der Offenbarung und Inspiration formirt als diejenige, welche unsere Reformatoren auch hatten und grundleglich machten. Und da bedarf es wohl nicht des Nachweises, daß mit dieser Lehre und Theorie die v. Hofmann'schen Anschauungen von dem Inhalt und Gang der Offenbarung und von der Stellung Israels dazu unvereinbar sind. Nun mag man die Mängel der kirchlichen Lehre und Theorie von der Offenbarung und Inspiration so hoch anschlagen wie man will, man mag namentlich betonen, was auch wir zugeben, daß dieselbe nicht genug ins Licht stelle, wie die Offenbarung eine Geschichte hat, wie die den Rathschluß Gottes ausführenden Gottesthaten auf geschichtliche Weise in die Geschichte eintreten. Aber daneben wird man derselben immer das lassen müssen, daß sie sich bemüht zu begreifen, wie wir an den Reden und Thaten der Offenbarung reine Gotteswerke und reine Gottesworte haben, und daß ihr dies auch gelungen ist, daß sie jeden Abweg verzäunt hat, auf welchem das dogmatische Denken zu einer ganzen oder halben Vermenschlichung der Offenbarung und Schrift abirren könnte. Und das ist das bleibende Erträgniß, der ewige Gewinn, welchen die Kirche Gottes von ihr hat, welchen daher auch keine spätere Lehrentwickelung wieder zurücknehmen, aufheben darf. Darum würden wir dem Dr. v. Hofmann folgen, wenn er uns eine Anschauung von der heiligen Geschichte böte, bei welcher Gotteswort reines Gotteswort, und Gotteswerk reines Gotteswerk bliebe; aber in eine Betrachtung der heiligen

Geſchichte, welche das Object derſelben, das Heil, von der ſubjectiven Seite faßt, darum den Menſchen zum geſchichtlichen Coefficienten macht, und ſo dies Heil und ſeine Offenbarung in die menſchliche Entwickelung hineinzieht, alſo halb vermenſchlicht, können wir nicht folgen; und ein ſolches Neue, das die bleibenden Erträgniſſe der kirchlichen Lehrentwickelungen ſo wieder zurücknimmt, kann und wird die Kirche niemals aufnehmen.

Es iſt nur die Conſequenz der vorſtehenden Ausführungen, wenn wir weiter in Abrede ſtellen, daß die heilige Schrift „aus dem Volke Israel ſtamme", daß ſie ein ſchriftliches „Erzeugniß einer gewiſſen Zeit des israelitiſchen Volks" ſei. Auch wir verkennen nicht, daß die heiligen Schriften ein geſchichtliches Verhältniß zu der Geſchichte Israels haben: in Israel hat Gott ſeine Thaten gethan, zu Israel hat Gott ſeine Worte geredet, und was er ſo gethan und geredet, hat er auch ſchreiben laſſen durch den Griffel ſeiner Propheten, und ſo dem Volke Israel auch die heiligen Schriften gegeben; und dem zu Folge und in dieſem Sinne ſagen denn auch wir, daß die heiligen Schriften ſich auf die Thatſachen der Geſchichte Israels beziehen: aber ſchon den Satz, daß ſie ſich aus den Zuſtänden dieſes Volkes erklärten, können wir nur halb wahr nennen, denn nur von der menſchlich zeitlichen Seite her und nicht von der Seite Gottes und ſeines Erlöſungsrathſchluſſes her iſt dies der Fall; und vollends können wir gar nicht mit ſagen, daß die heilige Schrift aus Israel ſtamme, ein Erzeugniß einer gewiſſen Zeit dieſes Volkes ſei. Von Hofmann freilich wird durch ſeine oben beleuchtete Anſicht von der Stellung Israels zu der Offenbarung zu dieſer Anſicht von der Schrift hingetrieben. Iſt Israel Coefficient, austragender Factor bei der Offenbarung, ſo iſt es auch bei der Entſtehung der heiligen Schrift Mitproducent, und die Schrift mit ſein „Erzeugniß." Da ſehen wir denn beſtätigt, daß wir im Obigen den Dr. v. H. nicht mißverſtanden haben, aber haben zugleich eine erſte bedenkliche Conſequenz jener Anſchauungen vor uns. Denn reines Gotteswort kann darnach die Schrift

doch schwerlich sein. Es kann v. H. die Mitwirkung Israel's zum Erzeugen der heiligen Schrift nur entweder so denken, daß Gott dabei die Thätigkeit Israels seiner Wirkung und Leitung in einer Weise und Maaße unterworfen habe, die Israel's Menschlichkeit und die derselben anklebende Sünde verhinderte sich mit geltend zu machen; oder so, daß Gott dabei zwar Israel aus seinen Anregungen heraus handeln, aber im Uebrigen sich dabei voll und unbeschränkt nach seiner Menschlichkeit bethätigen ließ. Im ersteren Falle könnte allerdings die so entstandene heilige Schrift reines Gotteswort sein, aber v. H. bliebe dann auch im Wesentlichen bei der Inspirationstheorie des 17. Jahrhunderts stehen, übertrüge zwar das von dieser nur von den einzelnen Propheten und Aposteln Ausgesagte auf das Volk, faßte aber im Uebrigen die menschliche Mitwirkung bei der Entstehung der heiligen Schrift gegenüber der göttlichen Wirkung als rein instrumentale Werkzeugschaft, und könnte so schließlich die heiligen Schriften nimmermehr ein Erzeugniß des Volkes Israel nennen. Im zweiten Falle dagegen kann er sie so allerdings nennen, aber sie sind dann auch unmöglich reines und ungetrübtes Gotteswort. Sie stehen dann allerdings nicht wie die griechische Nationalliteratur zum griechischen Volk und seiner Volksgestalt, weil sie ja immerhin vom Volk Israel nicht allein, sondern unter göttlicher Anregung producirt sind, aber sie stehen wie die aus der Christenheit hervor wachsenden Schriften zu dieser. Wie diese, obwohl aus Gottes Wort und Geist erwachsen, doch immer daneben die Spuren der Gebrechlichkeit des Gefäßes zeigen müssen, in welchem die Christenheit diesen Geist trägt, so auch die heiligen Schriften, wenn ihre Entstehung der Art war, daß sie Israels „Erzeugniß" genannt werden können; und v. H. muß, wenn er sie so nennt, nothwendig irgendwie zu einer Unterscheidung zwischen Göttlichem und Menschlichem innerhalb der heiligen Schrift, zwischen Schrift und einem darin nur enthaltenen Gotteswort kommen, wenn er auch diesen Unterschied anders fassen mag, als ihn Andere gefaßt

haben. Und die Befürchtung, daß es nach dieſer Seite hin bei v. H. bedenklich ſteht, wird doch auch wieder anderweit beſtätigt; denn bedenklich muß es uns doch machen, wenn wir z. B. von „einer leichten Ungenauigkeit" leſen, mit welcher Joh. 3, 13 die Meinung des Herrn ausgedrückt ſein ſoll (I, 135); oder wenn v. H. ſich (I, 141) willig finden läßt, die von Johannes berichteten Reden Jeſu „unbedenklich als ſeine wirkliche Selbſtausſage hinzunehmen", aber nur unter der Verwahrung, daß er „nicht meine, Jeſus müſſe das Berichtete immer wirklich an der Stelle, wo es vorkommt, und in der Form, in welcher es vorkommt, geſprochen haben"; oder wenn uns z. B. I, 172 ausgeführt wird, daß die neuteſtamentlichen Schriftſteller altteſtamentliche Schriftſtellen citirt haben, nicht weil ſie in letzteren ausgeſagt ſahen, was ſie ausſagen und beweiſen wollten, ſondern „lediglich um eine Thatſache ſtatt mit eignen Worten mit Worten der heiligen Schrift auszuſagen", ähnlich wie die guten alten Rationaliſten ihre Meinungen gern mit Schriftworten, die freilich an ſich ſelbſt ganz etwas Anderes beſagten, etwa ihre Gleichſtellung aller poſitiven Religionen gern mit Apſtg. 10, 35 ausſagten. Bedarf es nun da noch des Nachweiſes, daß Gott uns keine heilige Schrift gegeben hat, wenn er uns eine ſolche Schrift gegeben hat, ſo wie daß unſere Väter ſo nicht von der heiligen Schrift geredet haben, und was mehr iſt, nach ihren Anſchauungen vom Urſprunge und von der Bedeutung der heiligen Schrift auch grundſätzlich nicht ſo von ihr reden konnten? Darum können wir denn auch nicht mit v. H. ſagen, die heilige Schrift ſei ein „Denkmal" der israelitiſchen Geſchichte. Soll ſie einmal unter die Kategorie der Denkmäler gebracht werden, trotz dem manet in aeternum, ſo muß ſie wenigſtens das Denkmal der Geſchichte der Offenbarung heißen, nicht aber das Denkmal der mit jener nicht ſo ohne Weiteres zuſammenfallenden israelitiſchen Geſchichte. Wenn ich ſage, zuerſt und zunächſt ſei die heilige Schrift ein Denkmal der israelitiſchen Geſchichte (I, 21), ſo iſt das genau ſo, als

wenn ich eine Aussage darüber, was der Herr Jesus ist, damit anheben wollte, zuerst und zunächst sei er ein jüdischer Rabbi; in beiden Fällen faßte ich meinen Gegenstand bei der äußersten Spitze seiner zeitlichen Erscheinung an, während man ihn, wenn man in der Wahrheit bleiben will, bei seinem Wesen anzufassen hat. Wir können auch nicht mit v. H. sagen, daß „nur" die israelitische Gemeinde Beruf und Recht haben konnte, über die Kanonicität der einzelnen Bestandtheile zu entscheiden. Dies wäre allerdings der Fall, wenn die heiligen Schriften Israels Product wären; sind sie aber Gottes Wort, Rede und Gabe, so wird auch in dieser Beziehung auf Thaten Gottes zurückgegangen werden müssen. Auch können wir nicht im v. Hofmann'schen Sinne sagen, daß die heilige Schrift „eine Darstellung des Christenthums" sei oder gebe. Wir müssen überhaupt bekennen, daß wir das Abstractum „Christenthum" nicht lieben; es friert uns dabei. Aber wenn man einmal diesen Ausdruck gebrauchen will, so gilt auch von ihm was vom Heil gilt, daß eine objective und subjective Seite unterschieden sein will. Das objective Christenthum ist eben wieder nichts Anderes als der in Christo offenbarte und ausgeführte göttliche Erlösungsrathschluß in der ganzen Fülle seiner Gottesworte und Gotteswerke. Dies übersehend faßt wieder v. H. auch das Christenthum ganz von der subjectiven Seite als die in Christo vermittelte persönliche Gemeinschaft Gottes und des Menschen. Darum gilt aber auch hier Alles, was wir gegen diese subjectivistische Fassung des Begriffs des Heils oben ausgeführt haben, nur hier anzuwenden auf die heilige Schrift: die Schrift stellt allerdings dar, was sich zur Zeit Israels verwirklichte; aber nicht das subjective Christenthum, d. h. die Vereinigung der Menschen mit Gott verwirklichte sich damals, sondern das objective Christenthum, d. h. die Reihe der den Rathschluß der Erlösung ins Werk richtenden Thaten und Worte Gottes; also stellt auch die Schrift nicht die successiv werdende Einheit Gottes und des Menschen dar, sondern die Enthüllung des Erlösungsrath-

ſchluſſes in der Reihe der dazu gehörigen Worte und Werke Gottes ſtellt ſie dar.

Die Anſicht von dem Urſprunge und Inhalte der heiligen Schrift wird ſelbſtverſtändlich immer maaßgebend für die Anſicht von der Stellung der heiligen Schrift zu der gegenwärtigen Kirche. Dr. v. H. ſpricht ſich auch darüber in der von uns oben S. 639 mitgetheilten Stelle einleitungsweiſe aus. Unſere älteren kirchlichen Dogmatiker verbreiten ſich hierüber in ihrer Lehre von den ſogenannten Affectionen der heiligen Schrift. Dieſe Lehre ſteht auch dem Dr. v. H. an der angezogenen Stelle ſichtlich vor Augen. Aber wie grundverſchieden faßt er ſie nun doch auf! Es rächt ſich hier, daß v. H., wo es darauf ankommt den Urſprung und Inhalt der heiligen Schrift zu begreifen, Alles von der ſubjectiven und damit von der menſchlich-geſchichtlichen Seite her anfaßt. Den alten Dogmatikern iſt die heilige Schrift Gottes eingegebenes und gegebenes Wort, das iſt der feſte Grund auf dem ſie mit ihren Erörterungen über die Affectionen derſelben einſetzen: darum weil ſie das iſt, hat die Kirche ſie das und das gelten zu laſſen. Dagegen muß v. H. auch hier bei dem äußerlich hiſtoriſchen Verhältniſſe einſetzen: die heilige Schrift, ſo heißt es, enthält die Vorausſetzungen der chriſtlichen Gegenwart, folglich muß ſie mit dieſer Beſtimmung von eben demſelben Geiſte gewirkt ſein, dem die chriſtliche Gemeinde ihr Daſein verdankt, und folglich haben wir ſie für das Wort Gottes an die Gemeinde anzuſehen. Alſo, weil die Schrift die Vorausſetzungen der chriſtlichen Gegenwart, weil ſie unſere Vorgeſchichte enthält, um dieſes geſchichtlichen Vor und Nach willen, hat uns die Schrift als Gottes Wort zu gelten. Es iſt hier ein Punkt, an welchem v. H. ſelbſt inne werden könnte, wie er zu den kirchlichen Anſchauungen ſteht: nach letzteren und in der Wirklichkeit hat die heilige Schrift dieſe geſchichtliche Stellung darum, weil in ihr Gottes Wort verfaßt und gegeben iſt; nach v. H. dagegen iſt die Anerkennung der heiligen Schrift als das Wort Gottes an die Gemeinde erſt eine Folgerung,

abzuleiten aus ihrer geſchichtlichen Stellung. Zudem bleibt das, was v. H. hier von der Schrift prädicirt, unter dem Maaß: nicht daß die gegenwärtige chriſtliche Gemeinde und die heilige Schrift von demſelben Geiſte gewirkt ſind, — was man von der Gemeinde der Gegenwart und dem nicäniſchen Symbolum auch ſagen kann — giebt der Schrift die Autorität gegenüber der Gemeinde, ſondern gerade das, daß der Eine Geiſt die Schrift in ganz anderer Weiſe als die Gemeinde gewirkt hat. Und endlich ſchließt die ganze Reihe von Concluſionen nicht zuſammen: die Schriften der Reformatoren und unſere Bekenntnißſchriften und unſere alten Kirchenordnungen enthalten ohne Frage die Vorausſetzungen unſerer chriſtlichen Gegenwart, und hoffentlich wird man noch ſagen können, daß Ein Geiſt ihnen und uns das Daſein gab, aber folgt daraus irgendwie, daß wir ſie als Gottes Wort an uns anzuſehen hätten? Es ſtände ſchlimm um die auctoritas scripturae sacrae, wenn ihre alten Stützen nicht beſſer als dieſe neuen wären. So müſſen wir denn auch den weiteren Folgerungen uns entziehen, welche v. H. jenen ſeinen Sätzen anhängt: ſie ſagen uns theils zu wenig, theils zu viel. Zu wenig bedünkt es uns, wenn er der Schrift eine minder bedeutende Stelle gegenüber dem Einzelnen als gegenüber der Kirche vindicirt, wenn er ſagt: dem einzelnen Chriſten möge ſie Gottes Wort nur enthalten oder nur ein Wort Gottes ſein, für die Kirche aber ſei ſie das Wort Gottes. Wie v. H. auf dieſe Unterſcheidung kommt, können wir uns wohl erklären: weil die Bedeutung der Schrift weſentlich eine geſchichtliche, die eines hiſtoriſchen Denkmals der Urgeſchichte iſt, hat ſie für den Einzelnen, der als ſolcher in der Gegenwart ein individuelles Leben lebt, mindere Bedeutung, wogegen natürlich die ein geſchichtliches Leben lebende ganze Kirche in jedem ihrer Athemzüge unmittelbar auf ihr baſirt. Aber richtig iſt es darum nicht. Zweierlei Gründe könnte man ſich denken, aus welchen die Schrift für den Einzelnen mindere Bedeutung habe. Entweder man könnte ſagen: der Einzelne habe nicht bloß das

geſchriebene, ſondern auch das von der Predigt der Kirche ausgelegte und in ihrem Munde flüſſig werdende Wort Gottes, und letzteres komme für ihn und ſein geiſtliches Bedürfniß mehr als erſteres in Betracht, während die Kirche nur das geſchriebene Wort Gottes habe. Oder man könnte ſagen: der Inhalt der Schrift ſei ſo allumfaſſend, daß er niemals in das Einzelleben aufgehen könne, und daher ſei die Schrift für jeden Einzelnen immer nur zu einem Theil ihres Inhaltes, während der ganzen Kirche auch der ganze Schriftgehalt gelte. Näher beſehen ſcheint uns indeſſen weder das Eine noch das Andere geſagt werden zu können. Auch die Kirche als Ganzes iſt nicht bloß an das ſchriftliche Wort gewieſen, ſondern auch ihr ſoll das geſchriebene Wort flüſſig werden, ſie ſollen ſich einander predigen, wie man in jedem Gottesdienſte ſehen kann, und die mancherlei ethiſchen Inſtitutionen, die ſie aus dem Worte ſich anbildet, ſollen ihr auch wieder weil eine Application ſo auch eine Predigt des Wortes ſein. Sodann vermag allerdings der Einzelne nicht in dem jeweiligen Moment ſeiner Entwickelung den ganzen Schriftgehalt in ſich aufzunehmen, aber in ſeiner Geſammtentwickelung bis zu ſeiner Vollendung hin wird doch auch der ganze Erlöſungsrathſchluß ſein perſönliches Beſitzthum werden, und ſomit die ganze Schrift für ihn ſein; und wiederum kann auch die ganze Kirche nur in dem Geſammtverlauf ihrer Entwickelung, niemals im jeweiligen Moment derſelben den ganzen Inhalt der Schrift lebendig in ſich reproduciren, es werden auch da immer nur einzelne Seiten des Erlöſungsrathſchluſſes ſein, welche der Kirche in einzelnen Zeiten beſonders wichtig werden. Demnach vermögen wir einen weſentlichen Unterſchied zwiſchen dem Verhältniß der Schrift zum Einzelnen und ihrem Verhältniß zur Kirche nicht zu erkennen; und daß und wie und warum unſere Kirche ſtets darauf ernſtlich gehalten hat, daß das Verhältniß der heiligen Schrift auch zu dem Einzelnen nicht verkannt oder verſperrt werde, daran braucht nur erinnert zu werden. Dagegen bedünkt es uns zu viel, wenn v. H. ſagt:

es gebe nichts Anderes, wodurch ſich die Kirche in ihrer Gegenwart beſtimmen laſſen könne, als die Vorausſetzungen dieſer ihrer Gegenwart, und darauf die Lehre von der Sufficienz der heiligen Schrift ſtützt. Da nämlich v. H. die Schrift weſentlich als Denkmal der geſchichtlichen Vorausſetzungen der Kirche faßt, und doch eine Einzigkeit der Schrift herausbringen muß, ſo muß er nun ſagen, daß die Kirche ſich nur durch die Schrift beſtimmen laſſen dürfe. Unſere Kirche faßt es anders: ihr iſt die Schrift Gottes Wort, und daraus folgt ihr nicht, daß die Kirche ſich überhaupt durch nichts Anderes als durch die Schrift beſtimmen laſſen dürfe, ſondern nur, daß ſie ſich da und ſo, wo und wie ſie ſich durch Gottes Wort beſtimmen zu laſſen hat, nur durch die Schrift beſtimmen laſſen dürfe; daneben aber hat ſie immer darauf gehalten, daß ſie ſich nicht allein durch die Zeitbedürfniſſe und Zeitlagen, ſondern auch durch ihre eigne Geſchichte, durch die geſunde aus dem Worte Gottes geborene und demſelben entſprechende Tradition beſtimmen laſſen dürfe und ſolle. Von Hofmann's bezügliche Sätze hingegen laufen auf das abſtracte Schriftprincip der reformirten Kirche hinaus.

Sehen wir endlich noch die Kanones (ſ. oben S. 642) an, welche v. H. für die Benutzung der heiligen Schrift aufſtellt, ſo iſt zuvörderſt die Art nicht unbedenklich, wie er das Ganze der heiligen Schrift ihren einzelnen Theilen entgegengeſetzt. Auch wir wiſſen, zwar nicht daß unſere „Väter", wohl aber daß die ſchlechte Orthodoxie vom Ende des 17ten Jahrhunderts über dem Haften an dem Einzelnen den Blick für das Ganze der heiligen Schrift verloren hatte, und auch wir wollen eine geſchichtliche Anſchauung und Behandlung der Schrift, welche ſich den Blick für das Ganze derſelben bedingt. Aber es iſt nun doch wieder nach der anderen Seite hin bedenklich, wenn uns geſagt wird, daß Einzelnes nie anders als aus dem Zuſammenhange des Ganzen gewürdigt werden, daß man z. B. nicht die einzelnen Bücher auf die Frage ihrer Kanonicität anſehen dürfe, weil ihnen dieſe Stellung nur in ihrem Ver-

hältniſſe zum Ganzen zukomme. Das Einzelne hat doch auch für ſich eine Bedeutung, durch welche es eben eigenthümliches Glied des Ganzen iſt; und zum Verſtändniß des Ganzen kann man doch auch wieder nur durch Verſtändniß des Einzelnen gelangen. Es wird alſo vielmehr auf ein Ineinanderſchauen des Ganzen und Einzelnen, auf ein wechſelſeitiges Verſtehen des Einen aus dem Andern ankommen; und jene einſeitige Betonung des Schriftganzen iſt eben nur eine unvollziehbare Phraſe, und keine unſchädliche, wenn ſie in die bornirten Köpfe fällt, wie Beiſpiele beweiſen. Mehr als Phraſe aber iſt der hierauf von v. H. baſirte Kanon, daß eine Thatſache, die nur an einer vereinzelten Stelle in der Schrift ſich erwähnt fände, für nicht hinreichend bezeugt geachtet werden könne, indem ſie dann nur ein Schriftwort, aber nicht das Schriftwort für ſich hätte. Dieſer Kanon iſt abermal eine Folge jener überſpannten Vorſtellungen von der Geſchichtlichkeit der Schrift, welche den Begriff des Wortes Gottes ganz in den Hintergrund ſchieben. Iſt die Schrift Gottes Offenbarungswort, ſo wird wahr ſein, was Gott geſagt hat, er habe es nun Ein oder zehn Mal geſagt, und es wird unſere Sache ſein zu verſtehen, warum er eben dies nur Ein Mal geſagt hat, oder uns zu beſcheiden, wenn uns den Grund davon zu erkennen nicht gelingt. So haben denn auch die Dogmatiker unſerer Kirche immer feſtgehalten, daß die Beweisſtellen nicht gezählt werden dürfen, und Luther ſelbſt hat damit im Abendmahlsſtreit angefangen. Auch v. H. ſelbſt iſt nicht im Stande, ſeinen Kanon feſtzuhalten. So z. B. findet er (I, 137—141) das vor- und überweltliche Sein des Sohnes Gottes nur im Evangelium des Johannes ausgeſagt, läßt es aber billig doch gelten, und giebt, um dies zu erklären, auf zwei Seiten eine vergleichende Charakteriſtik der vier Evangelien; wenn er aber wird zugeben müſſen, daß der Charakter der vier Evangelien auch anders aufgefaßt iſt und aufgefaßt werden kann, ſo wird er uns wohl erlauben, ſeine Charakteriſtik der Evangelien anzuzweifeln, aber das vorweltliche Sein des

Sohnes für hinreichend bezeugt und nur seinen Kanon für unmotivirt zu halten.

Nicht minder ist es eine Folge der schiefen Vorstellungen v. Hofmann's von der Geschichtlichkeit der Schrift, wenn er alles Gewicht auf das Thatsächliche im Gegensatze zu dem Lehrhaften ihres Inhalts legt. Wir geben ihm gern zu, daß die Schrift keine „Sammlung von Lehrsätzen", kein „Lehrcoder" sei, und meinen nur, das brauchte wirklich heutiges Tages nicht alle zehn Seiten wiederholt zu werden. Ja, wir bestehen sogar mit ihm gegen alle Diejenigen, welche das Thatsächliche der Schrift durch Allegorie oder andere Künste in abstracten Gedankenstoff umsetzen und so seiner Realität entkleiden, ernstlich darauf, daß der ganze Inhalt, also auch der Lehrgehalt derselben als Factisches genommen, daß auch das Lehren- und Sagenlassen Gottes, es geschehe nun durch seine Propheten oder durch seinen Sohn, als reale Thatsache, als Offenbarungsthatsache angesehen und behandelt werde. Im Realismus soll v. H. uns nicht übertreffen. Aber v. H. bleibt nur hierbei nicht stehen, sondern weit entfernt, auch das Lehrhafte als Thatsächliches zu fassen, unterscheidet er Beides und stellt das Lehrhafte als nicht thatsächlich dem Thatsächlichen gegenüber. Nach ihm liegt der heilsgeschichtliche Inhalt der Schrift nur in dem Factischen, was sie erzählt, und das Lehrhafte in ihr verhält sich zu diesem Factischen nur als dessen Exegese, nur als davon gemachte Anwendung, oder als darüber gethane Aeußerung. Freilich, wenn man in der Heilsgeschichte die successive Verwirklichung der Gemeinschaft Gottes und des Menschen sieht, so kann es nur auf die Thatsachen ankommen, in welchen sich diese Verwirklichung successive vollzieht. Aber die Heilsgeschichte ist nun, wie wir gesehen haben, vielmehr die Enthüllung des Erlösungsrathschlusses, und dabei kommt es gar sehr nicht allein auf die Werke Gottes, sondern auch auf die Worte Gottes an, damit wir doch erfahren, was der also mit uns handelnde Gott mit solchem Handeln an uns will, und wie wir das, was er zu unserem

Heil gethan hat, uns anzueignen haben; und da wird es ſich dann immer machen müſſen, nicht allein ſo, daß das Werk Gottes vorangeht und das Wort erläuternd begleitet und nachfolgt, ſondern auch ſo, daß dem Wort das Werk ausführend und beſiegelnd nachfolgt, und auch ſo, daß uns hie und da, wenn auch nur einſtweilen, nur ein Wort Gottes gegeben iſt. Und ſo verhält es ſich wirklich: eine Reihe von Worten und Werken Gottes, welche ſich einander aufnehmen und mitſammen den Heilsrathſchluß Gottes ausführen und verkünden, iſt die in der Schrift niedergelegte Offenbarungsgeſchichte; und dieſe unvergleichliche Schönheit wird durch die alte ſupernaturaliſtiſche Anſicht, welche in der Schrift nur Lehre ſah, nicht mehr zerſtört als durch dieſe ſie verbeſſern wollende neue, welche nun wieder nur auf das Thatſächliche Etwas ankommen laſſen will. Dieſer eine unrichtige Kanon genügt, um Unwahrheit und Künſtelei in die ganze Auffaſſung von der heiligen Geſchichte zu bringen.

Dr. v. H. hat aber (ſ. oben S. 642 f.) noch einen Kanon für die Beurtheilung des Lehrgehalts der Schrift: daß nämlich in demſelben genau unterſchieden werden müſſe zwiſchen dem, was die Schrift eigends lehre, und zwiſchen dem, was ſie nur als Vorausſetzung oder Folgerung ihrer Lehre gebe, indem Letzteres nicht als Glaubenserkenntniß zu nehmen ſei. Da iſt nun erſtens ſehr ſchlimm, daß gar keine Kriterien gegeben werden, an denen zu erkennen iſt, was denn die Schrift „eigends lehrt". Da jedes lehrhafte Wort der Schrift in irgend einem Zuſammenhange, als bei irgend einer Veranlaſſung geſprochen erſcheinen muß und erſcheint, ſo möchten wir uns wohl Witz genug zutrauen, jedes Lehrwort der Schrift als bloß aus Vorausſetzung oder in Folgerung geſprochen darzuſtellen. So haben wir denn auch aus den Anwendungen, welche v. H. von dieſem ſeinem Kanon auf allen Seiten ſeines „Schriftbeweiſes" macht, uns keine feſte Regel abſtrahiren können; es hat uns vielmehr — wir werden ſpäter der Beweiſe viele geben müſſen — den

trüben Eindruck gemacht, als ob v. H. diesen Lehrspruch der Schrift als „eigens gelehrt" hinnimmt, weil es ihm so paßt, und jenen als Voraussetzung oder Folgerung, weil es ihm da so paßt. Vollends schlimm aber ist zweitens die diesem Unterschiede beigemessene Tragweite: daß das nur als Voraussetzung oder Folgerung Gesagte nicht Glaubenserkenntniß sein soll. So soll z. B. daß Gott ist, in der Schrift nur vorausgesetzt und mithin nicht Glaubenserkenntniß sein. Es sagt dies nun freilich bei v. H. nicht, daß dergleichen darum weniger wahr und gewiß wäre, oder daß es uns auch nur darum weniger anginge, sondern es sagt nur, daß es nicht mit in den Kreis der eigentlichen Heilsthatsachen und Heilswahrheiten, sondern zu demjenigen gehöre, was wir auch ohne besondere Heilsoffenbarung wissen können und wissen. Aber kann wohl, daß Gott ist, auch der natürliche Mensch so aus sich selbst wissen? Und wenn wir gegen die Bejahung dieser Frage große, unten näher auszusprechende Bedenken hegen müssen, wie bedenklich muß uns ein Kanon erscheinen, für dessen Anwendung feste Regeln nicht gegeben sind, dessen wegschneidende Schärfe beliebig hier- und dorthin gewendet werden kann, und der doch die Kraft haben soll, den gesammten Lehrstoff der Schrift in zwei Hälften zu scheiden, und die eine Hälfte derselben aus dem eigentlichen Heilsgebiet hinaus und in das Gebiet einer auch dem natürlichen Menschenherzen innewohnenden und zugänglichen Religion (man vergl. was I, 65. 127. 131 vorkommt) zu verlegen? Man darf doch nicht vergessen, daß es die Socinianer waren, welche einst den ähnlichen Kanon aufstellten: was zum Heil direct nöthig sei, müsse κατὰ τὸ ῥητόν in der Schrift ausgesagt sein. Und welches Resultat der v. Hofmannsche Kanon liefern kann, mag Ein Beispiel veranschaulichen: In der ersten Hälfte des 90. Psalms findet v. H. (I, 73) Nichts „eigens gelehrt", weil sie lediglich als Voraussetzung für die zweite Hälfte geredet sei; begreiflicher Weise könnte ich nun aus ganz der nämlichen Auffassung heraus die zweite Hälfte desselben als

bloße Folgerung aus der ersten nehmen, und so auch in ihr Nichts „eigens gelehrt" erachten; und so hätten denn v. H. und ich zusammen den 90ten Psalm verspeist. Und ob wohl irgend ein Stück der Schrift nachbliebe, das nicht bei einigem dialektischen Geschick sich in dieser Zwickmühle von Voraussetzung und Folgerung zerreiben ließe? Demnach können wir diesen Kanon nicht für einen Kanon halten, wohl aber für eine Handhabe für Sophisterei und luxurirenden Scharfsinn.

Der zweite Factor theologischer Production ist die Lehrmittheilung der Kirche. Von Hofmann bringt denselben mit Recht zuvörderst in so fern in Anschlag, als der Theolog vorweg persönlich ein Christ sein muß, und ein solcher nur dadurch werden kann, daß ihm die Kirche durch ihr Zeugniß von Christo den Glauben vermittelt. Hiermit, und damit, daß er diese Thätigkeit der Kirche nur als instrumentalen Dienst faßt und den Einzelnen nicht sowohl durch dies Thun der Kirche als durch den persönlich gegenwärtigen Herrn selber mit Gott in Gemeinschaft setzen läßt, sind wir einverstanden, und sagen mit ihm: „Freilich bin ich, was ich als Christ bin, nur inner der Gemeine, nur in Folge kirchlicher Thätigkeit, indem mir nur durch den vermittelnden Dienst der Gemeinde zu eigen geworden, was mich des Verhältnisses zu Gott in Christo theilhaftig gemacht hat und fortwährend darin erhält; aber — es ist doch immer der gegenwärtige Christus, dessen Selbstbethätigung sich hierzu der Gemeinde und ihrer Thätigkeit bedient (I, 10)." Die Frage: ob er dabei die Gegenwärtigkeit Christi und das von der Kirche verwaltete Wort und Sacrament gehörig zusammen faßt? werden wir weiterhin aufzuwerfen haben.

Weniger zustimmend können wir uns äußern, wenn nun v. H. allein und ausschließlich in dieses Bezeugen Christi vor Anderen den Beruf der Kirche setzt (I, 18), und von ihrem ersten und nächsten Beruf, das Heilsgut in sich selbst aufzunehmen und in Lehre und Leben auszugestalten und wiederzugeben, ganz schweigt. Abgesehen davon, daß wir doch niemals

und in keiner Weiſe in die über alles Sich-in-ſich-beſinnen und Sich-ſelber-geſtalten in das Belehren Anderer und Handeln nach außen fortdrängende Haſt der Reformirten und Pietiſten verfallen wollen, hätte v. H., wenn er dieſen recht eigentlich erſten Beruf der Kirche ins Auge gefaßt hätte, davon den Vortheil gehabt, daß ſich ihm vor Augen geſtellt hätte, wie in der Kirche eine Lehrentwickelung vor ſich geht, die in einer Reproduction der geoffenbarten Heilswahrheit beſteht, wie dieſe Lehrentwickelung ihre Geſchichte hat, wie ſie darum in den kirchlichen Bekenntniſſen ihre Denkmale ſetzt, und in der Theologie der Kirche ſich vollzieht, und wie darum jedes theologiſirende Subject und jede theologiſche Production zu den Bekenntniſſen und zu der Theologie der Kirche Verhältniß hat. Statt deſſen iſt nun von Theologie nur als von einen Thun Einzelner, aber nicht als von einem geſchichtlichen Dinge die Rede, und eben ſo wenig davon, daß das theologiſche Schaffen des Einzelnen ein Verhältniß zu der theologiſchen Thätigkeit der Kirche habe. Und doch iſt die Theologie nicht eine Privatinduſtrie, ſondern eine Seite am Leben der Kirche! Und doch muß jedes theologiſche Schaffen des Einzelnen aus dem theologiſchen Schaffen der Kirche hervorwachſen! Denn der erſte Fehler an einem Theologen und an einem theologiſchen Product iſt die Unchriſtlichkeit, aber der zweite und nächſt bedeutendſte iſt die Selbſtgewachſenheit. Und vom Bekenntniß der Kirche iſt dann allerdings die Rede, aber in auffallend unvermittelter Weiſe kommt v. H. darauf, mit einem abrupten „wir erkennen dieſes Chriſtenthum wieder in dem des lutheriſchen Bekenntniſſes“ (I, 8), werden wir auf das kirchliche Bekenntniß hingeführt, ganz, als ob v. H. ſein Chriſtenthum und ſeine chriſtliche Erkenntniß ganz ohne Verhältniß zur Kirche beſäße, und ſich nun damit in der Welt umſähe, ob wohl darin ſeines Gleichen vorkomme, und es dann in dem Chriſtenthume lutheriſchen Bekenntniſſes wiederfände. Wir müſſen darnach allerdings Zweifel hegen, ob v. H. das Verhältniß, welches alles theologiſche Produciren zu der ge-

ſchichtlichen Lehrentwickelung und zu dem kirchlichen Bekenntniß haben ſoll, richtig würdigen werde.

Und dieſe Zweifel ſteigern ſich, wenn wir hören, wie v. H. ſich über das kirchliche Bekenntniß äußert: „Ein kirchliches Bekenntniß iſt kein wiſſenſchaftliches Syſtem, ſondern in der Geſchichte des kirchlichen Gemeinlebens nöthig und möglich gewordene Ausſage von Glaubenserkenntniſſen. In dem Maaße nun, als ſich die Glaubenserlebniſſe, welche zu ſolchen Gemeinerkenntniſſen geworden ſind, in mir ſelbſt wiederholen, oder was daſſelbe iſt, in dem Maaße, als ich innerlich der Kirche eines Bekenntniſſes angehöre, ſind auch jene Erkenntniſſe meine eigenen, und, wenn ich Theolog bin, Beſtandtheile meines Syſtems. Der Ausdruck aber, welchen dieſelben im ſchriftlichen Bekenntniſſe meiner Kirche gefunden haben, iſt nicht durch wiſſenſchaftliche Nothwendigkeit, welche immer die gleiche bliebe, ſondern durch das jedesmalige Bedürfniß des kirchlichen Gemeinlebens beſtimmt, fordert daher Beweis ſeiner Schriftmäßigkeit nicht für ſich ſowohl, als für das, was er meint (I, 4).“ In dieſen Worten beanſtanden wir weder die Betonung des geſchichtlichen Urſprungs des kirchlichen Bekenntniſſes, noch die Art, wie ſein geſchichtliches Entſtehen gedacht wird. Auch geben wir zu, daß der Theolog nicht bei demjenigen Theil der Heilswahrheit ſtehen zu bleiben hat, welcher bereits im kirchlichen Bekenntniſſe formirt iſt. Ob man darum den Theologen als das Univerſalgenie zu denken braucht, das das kirchliche Bekenntniß nur ſo in ſein Syſtem als Beſtandtheil deſſelben aufnimmt, ob nicht deſſen ungeachtet dem Theologen eine beſcheidenere Stellung zu dem kirchlichen Bekenntniſſe zukommt, iſt eine andere Frage. Aber damit ſind auch wir einverſtanden, daß die Theologie nicht bloß den Lehrgehalt der Bekenntnißſchriften logiſch zu analyſiren oder zu conſtruiren habe, ſondern daß ein Theolog, nachdem er den Inhalt des Bekenntniſſes lebendig in ſich reproducirt hat, ſich in die ganze Heilswahrheit vertiefen, und aus Wort und Geiſt Altes und Neues hervorfördern ſolle: es dient auf dieſe Weiſe

die geſchichtliche Entwickelung der Theologie der geſchichtlichen Entwickelung des kirchlichen Bekenntniſſes, und letztere hat nach dieſer Seite hin die Bedeutung, die Ergebniſſe der erſteren von Zeit zu Zeit zuſammen zu faſſen. Alſo dagegen haben wir Nichts, daß die Theologie über den Umfang des in den Bekenntniſſen Formirten hinausgehe. Wohl aber müſſen wir widerſprechen, wenn in den Schlußworten der mitgetheilten Stelle aus der geſchichtlichen Entſtehung der Bekenntnißſchriften ein Unterſchied zwiſchen Ausdruck und Sinn, zwiſchen Form und Inhalt derſelben hergeleitet wird, bei welchem jene als zufällig, als unzutreffend, als von der wiſſenſchaftlichen Behandlung abzuſtreifen und zu rectificiren geſetzt werden. Allerdings ſind Ausdruck und Faſſung der Lehre in den Bekenntniſſen aus der geſchichtlichen Entwickelung nicht bloß der Lehre, ſondern der ganzen Kirche hervorgegangen, und tragen das Gepräge derſelben: ſie ſtehen den bekämpften und abgewieſenen Irrthümern auf beſtimmte Weiſe entgegen, ſie heben die behauptete Wahrheit nach beſtimmten Momenten hervor, ſie haben dadurch häufig eine in ihrem urſprünglichen Wortſinne vielleicht nicht liegende, ihnen eben nur in der geſchichtlichen Bewegung aufgeprägte, aber nunmehr allgemein anerkannte und gekannte Bedeutung gewonnen. Aber darum ſind ſie nun doch nicht minder wahr und richtig; ſie faſſen vielleicht noch nicht alle Momente der fraglichen Heilswahrheit in ſich zuſammen, weil eben noch nicht alle dieſe Momente in der geſchichtlichen Bewegung der Kirche zur Erörterung kamen; ſie ſind daher vielleicht einer Ergänzung im Wege geſchichtlicher Entwickelung fähig und bedürftig; aber was ſie geben, iſt richtig und zutreffend gefaßt und ſo beſchaffen, daß es den ganzen Reichthum des bislang von der Kirche gewonnenen Verſtändniſſes der Heilswahrheit in ſich faßt. Da bedarf es alſo nicht erſt einer Umſchmelzung, am allerwenigſten im Schmelztiegel einer „wiſſenſchaftlichen Nothwendigkeit, welche immer die gleiche bliebe", dieſer nubes pro Iunone, welche ihre Sectatoren ſtets geäfft hat; dies Gelüſt, im Leben ode in der Wiſſenſchaft die geſchichtlichen Ge-

bilde zu zerſchlagen, um für „immer gleiche“ Abſtractionen Platz zu gewinnen, iſt ein Grundzug des Rationalismus. Vielmehr wer die kirchlich ausgebildete Lehrform wegwirft und eine andere ſucht, der wird ſich immer zugleich irgendwie um den Reichthum des in jener geſtalteten Inhalts bringen, und während er ſich ſchmeichelt, die Kirchenlehre zu übertreffen und zu bereichern, wird er vielmehr hinter ihrer Inhaltsfülle und Beſtimmtheit zurückbleiben; wie wir denn dem Dr. v. H. ſchon hier bekennen müſſen, daß, wenn er z. B. die Trinität am liebſten als „innergöttliches Verhältniß“ bezeichnet, oder von dem Verſöhnungswerk unſeres Herrn mit Vorliebe als von einem „Widerfahrniß“ redet, uns ſolche Ausdrücke, von Anderem abgeſehen, ſchon darum widerwärtig berühren, weil ſie im Vergleich zu den bekenntnißmäßigen Ausdrücken inhaltlos, dürftig, überaus armſelig ſind. Wenn daher v. H. Namens der Wiſſenſchaft glaubt, was das Bekenntniß der Kirche meint, ſo unterſcheiden zu müſſen von der Art, wie es daſſelbe ausdrückt, ſo kann das nur den Argwohn in uns erwecken, daß in der Beſtimmtheit der Kirchenlehre Etwas ſei, was ſeiner „Wiſſenſchaft“ im Wege ſtehe und ihn wünſchen laſſe, dieſelbe vorläufig wieder in Unbeſtimmtheit zurückzuverſetzen.

Und dieſer Argwohn wird nicht beſeitigt, wenn wir uns die in der Einleitung des „Schriftbeweiſes“ vorkommenden Aeußerungen über die lutheriſche Kirche und ihre Lehrentwickelung zuſammenſtellen. Es heißt da (I, 18): „Für das weſentliche Heilsgut, und darum auch für die Erkenntniß der Kirche und das Verſtändniß ihrer Geſchichte hat die lutheriſche Theologie den rechten Blick: ſie weiß, wo die Kirche zu finden iſt, nach deren Zeugniß wir fragen. Aber daß ſie nun gleichmäßig das ganze Gebiet der Geſchichte überſchaut hätte, um ſich der in derſelben gegebenen Darlegung des Chriſtenthums zu verſichern, daran fehlt viel. Nicht nur beſchränkte man ſich faſt ausſchließlich auf die Geſchichte des dogmatiſchen Lehrens, wodurch die Wiſſenſchaft des chriſtlichen Verhal-

tens um ihren kirchlichen Beweis kam; sondern man begnügte sich auch für die Dogmatik allzu leicht mit der Vergleichung der öffentlichen Bekenntnißschriften: eine Verkümmerung des zu leistenden Beweises, welche sich dadurch strafte, daß nun diese Schriften bald ungewiß, bald unrichtig zu stehen kamen — ungewiß, wenn man nur hier oder da eine Stelle aus ihnen aushob, um zu beweisen, was man eben gerade bewiesen haben wollte; unrichtig, wenn man das Ganze derselben wie ein Lehrgesetzbuch behandelte, dessen Bestimmungen, jede einzelne für sich, eine zwingende Geltung haben." Und hierbei hat v. H. keineswegs bloß den schlechten Supernaturalismus oder auch nur die schlechte Orthodoxie vorigen Jahrhunderts vor Augen, denn von „unseren Vätern" sagt er (I, 9): sie irrten in ihrer Lehre von der Auslegung der Schrift nach der Glaubensanalogie, „aber sie bewiesen damit nur, daß ihnen die Schrift wie eine Sammlung von Glaubensgesetzstellen erschien, was sie nicht ist." Und so werden es denn auch wohl „unsere Väter" sein sollen, welche (I, 5. 9.) „orthodoxistisch" genannt, und als solche beschrieben werden, welchen das Christenthum vor Allem Lehre dünkt, und zwar so, daß ihnen das Geschichtliche derselben für das Wesentliche gilt, und denen daher „die Christlichkeit darin besteht, jenes Geschichtliche für thatsächliche Wirklichkeit zu achten und als solche auf sich wirken zu lassen: es wird zum Glaubensgesetze, und bedarf, um sich als solches geltend zu machen, einer unzweifelhaften Beurkundung, mit deren Anerkenntniß der Glaubensgehorsam beginnt." Es sind dies vereinzelte Aeußerungen, und sehr vorsichtig schwebend gefaßt; aber das ist doch wohl klar, daß die ihnen unterliegende Anschauung diese ist: Anfangs war's mit der lutherischen Kirche recht schön, aber sehr bald, schon bei „unseren Vätern", verfiel sie in Doctrinarismus, und kam hinsichtlich des Lebens in Stillstand, und auf dem Lehrgebiet wurde sie scholastisch, und so wurde Alles gesetzlich, die heilige Schrift eine Sammlung von Glaubensgesetzstellen, und die Bekenntnißschrif-

ten ein Lehrgesetzbuch. Kurz, es ist diejenige Anschauung von dem Entwickelungsgange unserer Kirche, welche von dem guten seligen Planck gemacht, und noch im J. 1854 christlicher Zeitrechnung von der Göttinger Facultät wiederholt und gegen die „Lutheranistischen" (ein Ausdruck, der zu unserem Bedauern nicht bloß bei der Göttinger Facultät und bei den Schenkel und Heppe, sondern auch bei von Hofmann vorkommt) ins Gefecht geführt wurde. Darum wollen wir hier auch nicht wiederholen, daß diese Anschauung nicht der geschichtlichen Wirklichkeit gemäß ist; daß daher wer sie hat, kein Verständniß von unserer Kirche zeigt; und auch keine Liebe zu ihr, nämlich nicht eine solche, welche sie so lieb hat wie sie war und ist, wohl aber vielleicht eine solche, die in ihr ein willkommenes Object für angebliche Besserungsideen sieht. Nur das mag uns, die wir uns einige Mühe darum gegeben haben, Verständniß und Liebe unserer kirchlichen Vergangenheit, namentlich auch nach der Seite des „kirchlichen Verhaltens" hin zu wecken, billig vergönnt sein, unsern tiefen Schmerz darüber auszusprechen, daß uns von einer Seite her, wo man nicht bloß lutherisch, sondern mit großem Selbstgefühl wohl auch eine Weiterbildung des Lutherischen zu sein beansprucht, so wenig Verständniß von der lutherischen Kirche und so wenig wirkliche Liebe zu ihr entgegentritt Im Uebrigen dürfen wir nach dem Allen nicht annehmen, daß, wo die kirchliche Lehrentwickelung an sich selbst so wenig richtig beurtheilt wird, dieselbe als Factor theologischer Production richtig werde gewürdigt werden.

Dagegen wird der dritte Factor, der wissenschaftliche, von v. H. gewiß hoch genug angeschlagen. Gleich auf der ersten Seite tritt uns eine Phrase „wissenschaftlicher" Arroganz, wie wir sie sonst nur aus manchen Philosophenschulen her zu hören gewohnt sind, entgegen, wenn nämlich wissenschaftliche Beweisführung und vollkräftige Beweisführung als identisch hingestellt werden. Man kann nicht bloß in wissenschaftlichem, auch in manch anderem Wege vollkräftig beweisen, denn verschiedene

Natur der Beweisobjecte fordert auch verschiedene Art des Beweises, und nicht alle Beweisobjecte verlangen oder gestatten wissenschaftliche Beweisführung. Auch kann ein Beweis sehr wohl in wissenschaftlicher Form und Weise geführt werden, und dennoch nicht vollkräftig sein, nicht wirklich das beweisen, was er beweisen soll: wissenschaftliche Form der Behandlung und Wahrheit im Resultat gehen leider durchaus nicht nothwendig Hand in Hand. Wir hätten gehofft, daß es mit diesen, die „Wissenschaft" als allvermögend hinstellenden Phrasen ein Ende hätte, seitdem die Hegelsche Philosophie an dem wiedererwachten christlichen Leben eines schnellen Todes verstorben ist.

Uebrigens weist uns schon jene Aeußerung darauf hin, was v. H. unter „Wissenschaft" versteht. Wissenschaftlich ist ihm gleichbedeutend mit systematisch im strengsten Sinne. Ein „wissenschaftliches Ganze" verlangt er, in welchem es nicht zufällige, vereinzelte, zusammenhanglose Gedanken giebt, sondern jeder einzelne Satz „seine nothwendige Stelle" hat (I, 3), ein System, das „eine geschlossene Reihe ist, in welcher „die Folge der einzelnen Sätze ihre unverbrüchliche Nothwendigkeit hat" (I, 16). Es ist also der hier geltend gemachte Begriff der Wissenschaft kein anderer, als der in den strengsten speculativen Schulen, z. B. in der Hegelschen, geltend gemachte, der eines Systems, welches von einem Einfachsten ausgehend, aus diesem Einfachsten in logischem Processe seine Sätze „herleitet", und so in „unverbrüchlicher Nothwendigkeit" sich aufbaut. Ein solches System soll die systematische Theologie sein; die systematische Theologie, Dogmatik und Ethik zusammen, ist bei richtiger Behandlung dieses System selbst (I, 15). Und wenn man entgegen halten möchte, daß doch auch die anderen theologischen Disciplinen, auf welche ein solcher Begriff von Wissenschaftlichkeit keine Anwendung leidet, Anspruch darauf machen wissenschaftlich behandelt sein zu wollen, so dient zur Antwort, daß sie wissenschaftlich werden, wenn sie sich auf das System beziehen, ihm dienen.

So wird die Beweisführung aus der heiligen Schrift, welche ja an sich nur den Weg der exegetischen Forschung und historischen Ermittelung gehen kann, dadurch „wissenschaftlich", daß sie sich auf das „System" bezieht, dasselbe beweist seinem Gange folgend, daß sie „nicht bloß irgend zufälligen, vereinzelten Gedanken gilt, sondern einem wissenschaftlichen Ganzen, und einzelnen Sätzen nur, in so fern sie einem solchen angehören" (I, 3).

Es fragt sich nun aber, ob dieser Begriff von Wissenschaft auf die christliche Theologie, auf den christlichen Lehrstoff überhaupt anwendbar sei? Aus mehr als Einem Grunde möchte dies von vorn herein zweifelhaft erscheinen. Wenn man einige wenige verunglückte Versuche abrechnet, die von Anhängern speculativer Systeme gemacht sind, den christlichen Lehrbegriff speculativ hervorzubringen, hat Niemand jemals daran gedacht, einen solchen Begriff von Wissenschaft und Systematik auf den Stoff der christlichen Dogmatik zu übertragen. Diejenigen Dogmatiker, denen bisher hinsichtlich der Form ungetheilt der Preis zuerkannt ist, die großen Systematiker des Mittelalters und die lutherischen Dogmatiker des 17ten Jahrhunderts haben einen solchen Begriff von „System" nicht gehabt. Und wenn es den Theologen macht, in diesem Sinne „System" zu haben, so sind gerade die rechten schöpferischen Theologen, ein Athanasius, ein Augustin, ein Luther, keine Theologen gewesen, denn ein „System" haben sie nicht gehabt; die sind zufrieden und ihrem Gott sehr dankbar gewesen, wenn ihnen von dem großen Ganzen des Heilsraths an den einzelnen ihnen nahe tretenden Punkten nur so viel mit Sicherheit zu erkennen gegeben ward, als ihre und der Kirche dermalige Noth erheischte. Es ist nun aber immer ein bedenkliches Zeichen, wenn sich Etwas als nothwendig und ganz unerläßlich hinstellt, und ist doch noch niemals dagewesen; es erweckt damit die Präsumtion gegen sich, daß es am Ende auch nur in der Selbsteinbildung da sei. Auch aus der Sache selbst treten von vorn herein Bedenken gegen

eine ſolche Syſtematiſirung der Theologie entgegen. Gegenſtand des theologiſchen Erkennens iſt der in den göttlichen Werken und Worten des Heils offenbarte Erlöſungsrathſchluß, und dieſe Thaten und Worte Gottes bilden allerdings eine Reihe, ein Syſtem wenn man will, geſchloſſen wie nichts Anderes. Aber werden dieſe Thatſachen ſich aus einem Einfachſten in logiſchem Proceſſe herleiten laſſen? Die ſpeculative Naturwiſſenſchaft, die ſpeculative Geſchichtsbetrachtung haben bislang mit ſolchem Herleiten von Wirklichkeiten und Thatſächlichkeiten immer Fiasco gemacht. Hegel leitete vor vierzig Jahren her, daß „nothwendig" nur ſieben Planeten ſein könnten, und nun iſt im Umſehen das Hundert voll. Und weil die Offenbarungs-Thaten und Reden Gottes eine geſchloſſene Reihe ſind, ſo werden auch unſere Erkenntniſſe davon eine geſchloſſene Reihe von Sätzen bilden, wenn — ſie erſt fertig ſind; aber bislang hat nicht einmal die Kirche das Ganze des Gnadenraths, nur einzelne loci tiefer erkannt; kann es dem Einzelnen möglich, und darum: kann es des Einzelnen Aufgabe ſein, den chriſtlichen Erkenntnißſtoff ſo produciren zu wollen, daß „jeder Satz" ſeine nothwendige Stelle, ſeine „unverbrüchliche Nothwendigkeit" hat? Endlich begegnen uns bei von Hofmann ſelbſt von vorn herein Aeußerungen, welche Selbſtwiderſprüche mit ſeinem Begriff von „Wiſſenſchaft" und „Syſtem" zu enthalten, und dadurch den Beweis zu liefern ſcheinen, daß ſich ihm ſelbſt die Unanwendbarkeit deſſelben auf die Theologie unwillkührlich aufdrängt. So redet er hin und wieder von dem „Syſtem" als einem „werdenden", und von ſeinem Syſtem als einem „Verſuch". Man ſollte aber meinen, für ein ſolches Syſtem gebe es überhaupt nur ein Sein oder Nichtſein; entweder es gelänge ihm, das Einfachſte des Ausgangs richtig zu finden, und aus demſelben Alles in unverbrüchlicher Nothwendigkeit ſo herzuleiten, daß jeder Satz ſeine nothwendige Stelle hat, ſo wäre es damit auch fertig, und in keiner Beziehung mehr ein „werdendes", ein „Verſuch"; oder Solches gelänge ihm nicht, ſo wäre es eben ein

gar Nichts. Wichtiger noch ist der Satz, „daß Jeder seine eigene Theologie hat, nämlich Jeder, der überhaupt eine hat" (I, 4). Schon an sich erregt dieser Satz Bedenken. Wir würden denselben, wenn er allein stände, dahin verstehen, daß ein Theolog allerdings seine Theologie nach Inhalt und Form mit Anderen gemein haben könne, aber daß ihm diese ihm mit Anderen gemeinsame Theologie sein eignes inneres Besitzthum, sein eigener geistlicher Erwerb geworden sein müsse, und in diesem Sinne demselben natürlich beistimmen. Aber dieser Satz steht nicht allein, sondern es heißt von demselben, er sei eben so wahr als es unwahr sei, „daß Jeder seinen eigenen Glauben habe, wenn er nämlich überhaupt einen habe." Hier kann unter Glauben nur fides quae creditur verstanden werden: dieser Glaubensinhalt ist nicht bei den Einzelnen ein verschiedener, sondern ein gemeinsamer. Dann aber kann die ganze Aeußerung nur so verstanden werden: der Glaubensinhalt ist ein Allen gemeinsamer, aber die theologische Formirung und Fassung dieses Inhalts ist dann ein Individuelles, indem Jeder sich's auf seine Art zurecht legt. Dieser Behauptung kann man nun schon an sich nicht beipflichten: ich kann sehr füglich auch in der theologischen Auffassung mit einem anderen Glaubensgenossen übereinstimmen ohne Einbuße meiner Selbstständigkeit, wenn nur diese theologische Auffassung nicht ein Product selbstgewachsener Individualität, sondern ein geschichtlich und kirchlich Gewordenes, und darum Gemeinsames ist. Die Kirche hat in ihrer Entwickelung mehr als einmal Jahrhunderte lange Zeiträume gehabt, in denen die theologischen Formen stehende waren, und v. H. dürfte doch schwerlich zu der Behauptung fortschreiten, daß die Baier, Hollaz, Quenstedt überhaupt keine Theologie gehabt hätten, darum, weil sie in jenem Sinne keine eigene hatten. Es rächt sich hier, daß v. H., wie wir sahen, die geschichtliche Entwickelung der Theologie nicht mit in Anschlag bringt. Vollends aber muß jene Behauptung, daß Jeder seine eigene Theologie haben müsse, unvereinbar mit dem

v. H.'schen Begriff von Wissenschaft erscheinen. Ist die theologische Wissenschaft ein sich mit Nothwendigkeit explicirendes System, so kann's dergleichen nicht mehrere geben, also auch nicht Jeder sein eignes haben. Haben wir nun in seiner Behauptung einen Selbstwiderspruch zu sehen, der auf die Unanwendbarkeit jenes Begriffes von Wissenschaft und System auf den christlichen Lehrstoff hinweist? oder abermal eine die „Wissenschaft" apotheosirende Phrase? Jedenfalls ist es schlimm um solche nicht mehr unschuldige Redensarten. Grauen kann bei der ohnehin herrschenden Zerrissenheit und Gemeinschaftslosigkeit der Gedanke erregen, daß Deutschland sich mit Wissenschaftsjüngern füllt, die es ihrer persönlichen Ehre schuldig zu sein glauben, Jeder ihre eigenste Theologie zu haben, es aber natürlich nicht weiter bringen, als daß sich Jeder seinen eignen Zopf wachsen läßt, den er dann dreht sein Lebenlang und namentlich da dreht, wo ihm irgend Gemeinsamkeit und die zu aller Gemeinsamkeit erforderliche Selbstverläugnug und Unterordnung unter das Ganze zugemuthet wird.

Mit dem Allen indessen haben wir noch keine Antwort auf die Frage: ob der v. H.'sche Begriff von System auf den christlichen Lehrstoff anwendbar sei? Wir werden diese Antwort nur dadurch erlangen, daß wir zusehen, wie denn nun v. H. sein theologisches System sich expliciren läßt. Dann aber müssen wir uns schließlich der Frage zuwenden: wie nun v. H. die drei Factoren theologischer Production zusammenwirken läßt?

Dies Zusammenwirken geht natürlich in dem theologisirenden Subject vor, und v. H. beschreibt uns nun auch ausführlich das Werden des Subjects zum Theologen, wie folgt: Durch den gegenwärtigen Christus mittelst des Dienstes der Kirche wird, wie wir gesehen haben, der Einzelne in die Gemeinschaft Gottes aufgenommen. Damit ist er denn ein Christ, und das Christenthum ist thatsächlich in ihm; denn das Christenthum ist, wie wir auch schon wissen, nach v. H. die in Jesu Christo vermit-

telte persönliche Gemeinschaft Gottes und der Menschheit, und diese Gemeinschaft ist nunmehr an ihm thatsächlich geworden. Auf dieser Thatsache aber seiner eignen in Christo vermittelten Gemeinschaft mit Gott, auf dieser Thatsache seiner Wiedergeburt, auf dieser Thatsache seiner persönlichen Christlichkeit hat Der einzusetzen, der es zu theologischer Wissenschaft bringen will. Denn in dieser Thatsache ist erstlich das ganze Christenthum enthalten: das geschichtliche Christenthum ist ja, wie wir auch schon wissen, nichts Anderes, als die geschichtlich gewordene Gemeinschaft Gottes und der Menschheit in Christo, und mein Christenthum ist nichts Anderes, als meine thatsächlich gewordene Gemeinschaft mit Gott in Christo, also sind mein Christenthum und das geschichtliche Christenthum wesentlich dasselbe, und in jenem ist dieses vollständig enthalten, so daß ich das Christenthum begreife, verstehe, darstelle, wenn ich mein Christenthum begreife und darstelle (I, 8). Zugleich aber ist zweitens diese Thatsache der Wiedergeburt das Einfachste was es giebt, es ist ja das in allen Christen gleiche und eine Christenthum (I, 12). Freilich ist das Ganze in der einfachen Thatsache der Wiedergeburt theils als gegenwärtiger Bestand, theils als Voraussetzung derselben, theils als Consequenz enthalten, aber darum läßt sich nun auch drittens aus diesem gegenwärtigen Thatbestande meiner Wiedergeburt, meiner Gemeinschaft mit Gott in Christo mittelst Rückschluß und Folgerung das Ganze herleiten (I, 16); und dies um so gewisser, als es sich viertens selbst zur Aussage bringt: „das Auszusagende, wo man ihm nicht Zwang anthut, bringt sich selbst zur Aussage; was es ist, als das giebt es sich zu erkennen, und als das will es sich darstellen" (I, 8). Also diese Thatsache der Wiedergeburt, in ihrer einfachsten Einfachheit gefaßt, ist jenes Einfachste, welches das „System" zu seinem Ausgangspunkte bedarf, in welchem das Ganze schon beschlossen ist" (I, 13); von diesem Einfachsten und ihm persönlich Selbstgewissen (I, 19), das sich selbst zur Aussage bringt, hat der Theolog auszugehen, und es nach seinem gegenwärtigen

Beſtande, ſeinen Vorausſetzungen, ſeinen Conſequenzen ſo auszuſagen, daß die Folge der einzelnen Sätze ihre unverbrüchliche Nothwendigkeit hat; ſo entſteht ihm, da ſein Chriſtenthum und das geſchichtliche Chriſtenthum thatſächlich daſſelbe iſt, das „Syſtem" der chriſtlichen Lehre. „Unſere Bezeichnung jener einen einzigen, einfachſten Thatſache lautet: in Jeſu Chriſto vermittelte perſönliche Gemeinſchaft Gottes und der Menſchheit; an dieſer Ausſage haben wir den Ausgangspunkt unſerer ſyſtematiſchen Thätigkeit, welche nun lediglich darin beſteht, daß wir den Inhalt derſelben ſich ſelbſt entfalten und auseinanderlegen laſſen" (I, 12). „Die ſyſtematiſche Thätigkeit, welche ich meine, iſt — Entfaltung des einfachen Thatbeſtandes, welcher den Chriſten zum Chriſten macht und vom Nichtchriſten unterſcheidet, zur Darlegung des mannigfaltigen Reichthums ſeines Inhalts" (I, 11). „Freie, nämlich in Gott freie Wiſſenſchaft iſt die Theologie nur dann, wenn eben das, was den Chriſten zum Chriſten macht, ſein in ihm ſelbſtändiges Verhältniß zu Gott in wiſſenſchaftlicher Selbſterkenntniß und Selbſtausſage den Theologen zum Theologen macht, wenn ich der Chriſt mir dem Theologen eigenſter Stoff meiner Wiſſenſchaft bin" (I, 10). Das Schaffen dieſes Syſtems iſt aber auch die erſte Arbeit, welche der Theolog vorzunehmen hat; und dieſe Arbeit will auf dem beſchriebenen Wege ganz für ſich gethan werden: Schrift und Kirche können ihm dabei nicht nützen noch helfen. Zwar werden dieſe beiden daſſelbe bieten, was er mit ſeiner ſyſtematiſchen Thätigkeit, wenn ſie richtig procedirt, findet; wenn er innerlich ſeiner Kirche angehört, wird die Kirchenlehre von ſelbſt in ſein Syſtem hineintreten, und Beſtandtheile deſſelben ausmachen (I, 4); und die in ſeinem Syſtem ausgeſagten Thatſachen werden ſich in der Schrift wiederfinden, weil es ja Ein Chriſtenthum iſt. Aber zu entnehmen hat der Theolog für ſein Syſtem aus Schrift und Kirche Nichts, vielmehr ſich vorab alles dieſes zu entſchlagen, und Alles lediglich der Thatſache ſeiner Wiedergeburt zu entnehmen. Jedes andere Verfahren würde die Theo-

logie unfrei und unlebendig machen. „Freilich", heißt es, „bin ich, was ich als Christ bin, nur inner der Gemeinde, nur in Folge kirchlicher Thätigkeit, indem mir nur durch den vermittelten Dienst der Gemeinde zu eigen geworden, was mich des Verhältnisses zu Gott in Christo theilhaftig gemacht hat und fortwährend darin erhält. Aber nicht nur ist es doch immer der gegenwärtige Christus, dessen Selbstbethätigung sich hiezu der Gemeinde und ihrer Thätigkeit bediente; sondern es hat auch jenes Verhältniß zu Gott, nachdem ich seiner theilhaftig geworden, ein selbständiges Dasein in mir begonnen, welches, obwohl nur innerhalb der schriftgläubigen Kirche möglich, doch nicht von der Kirche abhängt, noch von der Schrift, auf die sich die Kirche beruft, auch nicht an jener oder dieser die eigentliche und nächste Verbürgung seiner Wahrheit hat, sondern in sich selbst ruht und unmittelbar gewisse Wahrheit ist, von dem ihm selbst einwohnenden Geiste Gottes getragen und verbürgt. Demnach will und muß dasselbe, wo man es sich zur Erkenntniß und Aussage bringen lassen will, rein nur es selber bleiben, unvermengt mit dem, ungestört durch das, was außer ihm, also außer uns wo irgend gelegen ist. Und ob das außer uns Gelegene in noch so naher, in ursächlicher Beziehung steht zu dem in uns, und ob es sich als die gleiche Wahrheit unzweifelhaft zu erkennen giebt: hier gilt es, die eine nächste Aufgabe rein für sich, in geschlossener Selbständigkeit zu vollziehen. Freilich werden, wo es recht hergeht, Schrift und Kirche ganz das Gleiche bieten, was wir in uns selbst erheben. Aber es dort aufzufinden, ist eine zweite Aufgabe nach jener. Läßt man es an Geduld und Ausdauer fehlen, die nächste erst allein zu Ende zu führen, springt man von der einen zur andern über, läßt man das hüben von dem drüben bestimmen, oder mengt man beides; so wird man zu jener Einsicht, daß hier und dort die gleiche Wahrheit ist, wissenschaftlich wenigstens, niemals gelangen." (I, 10. 11.) Und an einer anderen Stelle: „Wer von keiner früheren und innerlicheren Aufgabe weiß, als daß er den

Inhalt der heiligen Schrift oder eines kirchlichen Bekenntniſſes, oder auch die zu einer gewiſſen Zeit in der Kirche geltende Lehre zuſammenhängend darſtelle; der bleibt bloßer Berichterſtatter in einer ihm vielleicht nicht fremden, aber immer doch außer ihm gelegenen Sache. Unterwirft er, was er berichtet, ſeinem eignen Urtheile und ſichtet es; ſo weiſet er damit auf eine dem zur Vorausſetzung dienende Erkenntniß zurück, welche ihm eigner iſt, als jener geſchichtlich gegebene Stoff. Dann bleibt ihm ja aber doch wieder die Aufgabe nach, jene Erkenntniß ſelbſt und ſelbſtändig darzulegen, welche im Gegenſatze zu dem nur Ueberlieferten die ihm urſprünglich gewiſſe Wahrheit iſt. Rechtmäßiger Weiſe kann dieſe für den Chriſten nichts Anderes ſein, als der in ihm verwirklichte Thatbeſtand, welcher ihn zum Chriſten macht, alſo das in ihm zu ſelbſtändiger Wirklichkeit und zu ſeinem eigenſten Beſitze gewordene Verhältniß zu Gott in Chriſto. Eben dieſes alſo und das vor Allem will durch ihn zur Ausſage kommen" (I, 9). Aber wenn es nun zur Ausſage gekommen, wenn das Syſtem fertig iſt, dann gilt es, das Syſtem an der Kirche und an der Schrift als richtig nachzuweiſen. Dies iſt möglich, weil „beide das Gleiche bieten", und es iſt nöthig: „Inhalt, Ausdruck und Stellung jedes Satzes fordert Schriftbeweis für ſich; ob unſer Blick die Thatſachen recht gefunden, unſer Wort ſie recht benannt, unſre Hand ſie recht geſtellt hat, das will bewieſen ſein" (I, 16). Dies Beweiſen beſteht demnach eben in nichts Anderem, als daß der Theolog ſein Syſtem und deſſen Ausſagen mit denen der Kirche und der Schrift „vergleicht", das Zuſammentreffen giebt die Probe der Richtigkeit. „Das Chriſtenthum hat ein dreifaches von der wiſſenſchaftlichen Thätigkeit des Theologen unabhängiges Daſein, in dem unmittelbar gewiſſen Thatbeſtande der Wiedergeburt des Chriſten, in der Geſchichte und dem Beſtande der Kirche, und in der heiligen Schrift. Hierin hat daſſelbe ein eben ſo vielfaches, das dreifach einige Zeugniß des heiligen Geiſtes für ſich, deſſen Einklang mit der wiſ-

senschaftlichen Aussage des Theologen erst der volle Beweis für die Richtigkeit der letzteren ist" (I, 23). Aus dem ersten dieser drei Zeugnisse erwächst das System, welches sich also an den beiden anderen Zeugnissen, der Geschichte der Kirche und dem Worte der Schrift, auszuweisen hat. Auf den Nachweis an der Geschichte der Kirche ist indessen weniger zu geben, denn „die Geschichte der Kirche ist ja noch nicht abgeschlossen und somit ist auch der aus ihr zu gewinnende Beweis noch erst im Werden" (I, 19). Von Hofmann will deshalb auch von einem Nachweis seines Systems an der Geschichte der Kirche Abstand nehmen. Dagegen bietet die heilige Schrift dem, dessen Beruf es ist, was den Christen zum Christen macht, wissenschaftlich zu erkennen und auszusagen, „eine vollständige und entsprechende, eine geschlossene Darlegung des Christenthums, mit welcher er seine eigne durch systematische Thätigkeit entstandene vergleiche. Denn ihr als dem Worte Gottes an die Gemeine steht das Recht zu, die wissenschaftliche Selbstaussage des Christen zu bestätigen oder zu verneinen" (I, 23). So giebt denn v. H. erst sein System, und dann Nachweis desselben an der Schrift.

Von dem Allen ist nun unsere Meinung kurz die, daß in diesem Wege noch nie ein Mensch ein Theolog geworden und noch nie ein theologisches Product entstanden ist, auch v. H. und seine Theologie selbst nicht. Wir werden dies unser Urtheil nach Kräften erhärten. Zwei Punkte in der v. H.'schen Ausführung sind es, die wir dabei vor Allem in Anspruch nehmen müssen, nämlich erstens die verlangte Herleitung des Systems christlicher Lehre aus der Thatsache der Wiedergeburt, weil sie völlig unvollziehbar ist, und zweitens daß er das theologisirende Subject künstlich von Schrift und Kirche abstrahiren und an diese erst hinterher, nachdem es sein System christlicher Lehre fertig hat, Zwecks Ausweises desselben kommen läßt, was der natürlichen Stellung ihrer aller und namentlich der auctoritas causativa der heiligen Schrift widerspricht.

Daß v. H. die Thatsache der Wiedergeburt des Theologen als den Ausgangspunkt seiner erkennenden Thätigkeit, als die Quelle, aus welcher der ganze christliche Lehrstoff herzuholen sei, also als das eigentliche Materialprincip setzt, beruht auf der Annahme, daß in der Thatsache der Wiedergeburt das ganze Christenthum beschlossen sei. Auf diese Annahme führen die v. Hofmann'schen Definitionen mit vielem Schein. *Mein* Christenthum, deducirt v. H., ist meine Wiedergeburt oder meine Versetzung in die durch Christum vermittelte Gemeinschaft Gottes und der Menschheit, und *das* Christenthum, das geschichtliche und in der Schrift bezeugte, ist die durch Christum vermittelte Gemeinschaft Gottes und der Menschheit. Also ist in meinem Christenthum und in dem geschichtlichen Christenthum ganz das Gleiche enthalten. „Der Anfang des Christenthums muß dieser seiner Wirkung in der Gegenwart gleichen" (I, 6). „Das in Jesu Christo vermittelte Verhältniß Gottes und der Menschheit ist in der Schrift, wie in uns, ein thatsächliches. — Thatsachen also sind es hier wie dort", und diese Thatsachen „entsprechen einander" (I, 27. 28). Wenn also der Theolog die Thatsachen *seines* Christenthums erhebt, so erhebt er damit die Thatsachen *des* Christenthums. Aber diese Deduction ist bloßer Schein, reines Rechnen mit Formeln, das sich als ganz unrichtig und unvollziehbar ergiebt, wenn man sich die Dinge selbst ansieht. Der Schein beruht wieder in dem schon mehrfach hervorgehobenen Irrthum v. H.'s, daß das geschichtliche, in der Schrift bezeugte Christenthum die Gemeinschaft Gottes und der Menschheit sein soll; nur weil er so das Christenthum von der subjectiven Seite faßt, kann er zu dem Schlusse kommen, daß das Christenthum und sein persönliches Christenthum das Gleiche enthielten. Aber wenn man festhält, daß das geschichtliche Christenthum vielmehr die Enthüllung des göttlichen Erlösungsrathschlusses in den Worten und Werken Gottes ist, so legen sich die Verhältnisse ganz anders, nämlich so hin: Zwar meine Wiedergeburt, meine Gemeinschaft mit Gott

in Christo ist etwas Thatsächliches, und die Offenbarung des Gnadenraths in den von der Schrift bezeugten Werken und Worten Gottes ist auch etwas Thatsächliches. Thatsachen sind also allerdings hier wie dort. Aber meine Wiedergeburt, mein Christenthum enthält die Thatsachen meiner Buße, meines Glaubens, meiner Rechtfertigung, meiner Bekehrung, meiner Erleuchtung, meiner Erneuerung, meiner Heiligung, meiner Erhaltung zum ewigen und seligen Leben; und das geschichtliche Christenthum enthält die Thatsachen des Erlösungsraths der Dreieinigkeit, der Gebung des Gesetzes, der Gebung der Verheißung, der Erscheinung des Sohnes, seines Prophetenthums, seines Opfertodes, seiner Auferstehung, seiner Erhöhung, der Sendung des Geistes, der Wiederkunft des Sohnes und der Auferstehung und des Gerichts und der Welterneuerung. Es sind also zuvörderst andere Thatsachen hier, und andere Thatsachen dort. Und die Thatsachen des geschichtlichen Christenthums sind daher nicht in meinem Christenthum enthalten, noch umgekehrt die Thatsachen meines Christenthums in dem geschichtlichen Christenthum: der Opfertod Jesu ist nicht in mir, sondern bleibt ewig außer mir; und meine Rechtfertigung, Erneuerung u. s. w. ist nicht in der Schrift bezeugt, gehört nicht unter die Thatsachen der Offenbarung des Erlösungsraths. Weiter beziehen sich allerdings diese beiderseitigen Thatsachen auf einander, aber sie „entsprechen" sich nicht, sie „gleichen" sich nicht; meine Rechtfertigung gleicht nicht dem Opfertode Jesu, und meine Erneuerung im Geist entspricht nicht der Sendung des Geistes. Vielmehr die beiderseitigen Thatsachen verhalten sich zu einander als die verursachenden Thatsachen und die gewirkten Thatsachen: die Thatsache des Todes Jesu wirkt die Thatsache meiner Rechtfertigung, das Endgericht wird mich in das ewige Leben sichtbarlich setzen, die Welterneuerung wird mich mit erneuern. So liegen die Verhältnisse.

Darum ist es aber auch nicht möglich, dadurch, daß man die mit der eignen Wiedergeburt gesetzten Thatsachen „erhebt",

die Thatsachen des geschichtlichen Christenthums zu erheben. Denn zugleich in- und miteinander, so daß man die einen erkennte indem man die andern erkennte, können sie nicht erhoben werden; dies wäre nur möglich, wenn sie zusammenfielen und einerlei wären, was sie eben nicht sind. Aber auch so nicht, daß man die Thatsachen der eignen Wiedergeburt erkennte, und dann von diesen aus auf die Thatsachen des geschichtlichen Christenthums schlösse, entweder im Wege der Folgerung, oder im Wege des Rückschlusses. Ersteres nicht, denn die Thatsachen des geschichtlichen Heils sind nicht Folgen meines subjectiven Heils. Dies gilt nicht einmal von den Thatsachen des Endes; man kann eben nicht sagen, daß die uns geweissagten Gottesthaten der Vollendung eine Folge wären des in uns angefangenen guten Werks unserer Erlösung; daraus, daß in uns ein Neues angefangen ist, welches seine Vollendung erheischt, folgt nicht, daß Gottesthaten erfolgen müssen, welche solche Vollendung herbeiführen. Vielmehr beruht Solches lediglich auf Gottes gutem und gnädigem Willen; und darum sind diese zu erwartenden Gottesthaten auch nicht Folgen, sondern Ursachen meines subjectiven Heils, welche letzteres hervorbringen, indem sie einst die Vollendung desselben wirken werden und jetzt schon die Hoffnung darauf wirken. Sind sie aber nicht Folgen meines subjectiven Heils, so lassen sie sich auch nicht aus demselben folgern. Und ebenso wenig lassen sie sich durch Rückschluß aus denselben erkennen, so daß ich durch Rückschluß etwa aus der Thatsache meiner Rechtfertigung die Thatsache des Todes Jesu, aus der Thatsache meiner Erneuerung im Geiste die Sendung des Geistes erkennte. Solch Postuliren leidet auf Thatsachen keine Anwendung. Wenn ein Thatbestand vorliegt, den ich auch klar und nach allen Seiten und auch als Wirkung erkenne, so giebt mir das immer noch keinen sicheren Aufschluß über die Thatsachen, welche diese Wirkung hervorgebracht haben, und über ihren Verhalt. Ich werde, wenn ich dann nicht auf empirischem Wege über diese ursächlichen Thatsachen Auskunft

erhalte, im Wege des Rückschlusses nicht weiter als zu Vermuthungen, daß es nach den vorliegenden Wirkungen so und so gewesen sein möge, aber auch so und so und noch anders gewesen sein könne, gelangen. Und gerade so liegt es in unserem Falle: Wenn — ein freilich undenkbarer Fall — wir uns wiedergeboren, gerechtfertigt, erneuert u. s. w. befänden, ohne durch Schrift und Kirche über die geschichtlichen Thatsachen belehrt zu sein, welche diese inneren Thatsachen an uns erwirkt haben, so würden wir über jene Thatsachen nur vage Vermuthungen haben: es würde unmöglich sein, aus unserer Rechtfertigung den Tod Jesu, aus unserer Neubelebung seine Auferstehung zu erschließen. Sonach ist es nach allen Seiten hin unmöglich, daß der Theolog den an ihm vorliegenden Thatbestand seiner Gemeinschaft mit Gott in Christo zum Materialprincip, zur Quelle seiner christlichen Erkenntniß mache, denn in diesem Thatbestande ist ihm nicht einmal Christus, geschweige denn dessen Thun u. s. w. auf erkennbare Weise mitgegeben, indem er, was er von demselben weiß, vielmehr in anderem Wege, nämlich durch Predigt und Hören weiß. Im geraden Gegentheil, die Thatsachen des geschichtlichen Christenthums sind die wirkenden, und die Thatsachen des subjectiven Christenthums sind die gewirkten, und gewirkte Thatsachen wollen aus den wirkenden erkannt und verstanden werden, und nicht umgekehrt. Weit entfernt also, daß wir aus den Thatsachen unseres subjectiven Christenthums die des geschichtlichen erkennen könnten, werden wir vielmehr aus letzteren die ersteren zu verstehen haben: damit, daß ich weiß, was es um den Tod Jesu ist, lerne ich verstehen, was es um meine Rechtfertigung ist, nicht umgekehrt. Und wenn dann erkannt ist, was die Thatsachen des geschichtlichen Christenthums sind und wollen, und daraus verstanden, was es um die Thatsachen des persönlichen Glaubenslebens ist, dann fällt allerdings auch von letzteren auf die ersteren Licht zurück, denn das Wirkende läßt sich nach seiner activen Seite hin erkennen in dem, was es wirkt. Eine Wechselwirkung also zwi-

ſchen dem Erkennen der Thatſachen des geſchichtlichen Chriſtenthums und dem Verſtehen der Thatſachen des ſubjectiven Chriſtenthums hat allerdings zu beſtehen, aber immerhin ſo, daß erſtere in ihrer Objectivität und Cauſalität anerkannt werden, was nicht mehr geſchieht, wenn die letzteren als principium cognoscendi geſetzt werden. Die wirklichen Verhältniſſe liegen mithin den Annahmen v. H.'s geradezu entgegen. Das tritt denn auch in der Anweiſung, die er dem Theologen giebt, wie er aus der Thatſache ſeiner perſönlichen Gemeinſchaft mit Gott in Chriſto das „Syſtem" chriſtlicher Erkenntniß zu erheben habe, auf allen Punkten heraus.

Wir haben bereits geſehen, daß v. H. von „Wiſſenſchaft" und „Syſtem" Begriffe hat, wie ſie ſonſt nur in ſpeculativen Schulen vorkommen, und daß er dem gemäß auch ein Einfachſtes ſucht, aus deſſen „Selbſtentfaltung" das Syſtem ſich geſtalten ſoll. Die ſpeculativen Philoſophen, z. B. Hegel, ſetzen als ſolches Einfachſte, das doch Alles in ſich faßt und aus ſich producirt, den abſoluten Begriff. Schleiermacher, der mit v. H. gemein hat, daß er über Wiſſenſchaft und Syſtem nach den Kategorieen der ſpeculativen Schule denkt, und ſich darum mit v. H. in gleicher Noth befindet, ſetzt als das Einfachſte das chriſtliche Gefühl, in ſeiner einfachſten Geſtalt als abſolutes Abhängigkeitsgefühl gedacht. Mit Recht ſetzt v. H. (I, 11) Beiden den Begriff der Thatſache und des Thatſächlichen entgegen, in der richtigen Erkenntniß, daß es ſich bei der chriſtlichen Erkenntniß handle, weder um Begriffe und deren Herleitung aus einem „oberſten Satze", noch um eine bloße Beſchreibung „chriſtlich-religiöſer Gemüthszuſtände" aus einem Grundgefühle heraus, ſondern vielmehr um Thatſachen, um ein zwiſchen Gott und der Menſchheit vorgegangenes und vorgehendes Handeln. Er ſetzt daher als ſein Einfachſtes eine oberſte Thatſache, die Thatſache der perſönlichen Gemeinſchaft Gottes und des Menſchen in Chriſto. Aber dieſe Thatſache ſoll nun als dasjenige Einfachſte dienen, aus welchem ein Syſtem hergeleitet werden

soll; wird dazu eine Thatsache taugen? Ein System ist immer eine Reihe von Sätzen, die, wenn sie auch Thatsachen aussagen mögen, doch immer im System nur als Sätze erscheinen. Wird diese Reihe von Sätzen sich aus einer obersten Thatsache herleiten lassen? Oder wird nicht erst diese oberste Thatsache in einen obersten Satz umgewandelt werden müssen? Von Hofmann sagt uns darüber: die Thatsache der Gemeinschaft Gottes und des Menschen in Christo ist ein vollkommen Einfaches; „in dieser ihrer Einfachheit will sie denn auch erfaßt sein. Da, wo sie, und so, wie sie den Christen macht und vom Nichtchristen unterscheidet, will sie erfaßt und zunächst ausgesagt werden. In der Bezeichnung, mit welcher wir sie zunächst benennen, darf Nichts enthalten sein, was über irgend eines Christen, der es wirklich ist, Erfahrung und Bewußtsein hinausginge. Wer sie, anstatt in ihrer allgemeinsten, unmittelbar gegebenen Gestalt, in irgend einer entwickelten aufnähme, dem würde daraus eine weder allgemeingültige noch vollständige Aussage des Christenthums erwachsen. — Unsere Bezeichnung jener einen, einigen einfachsten Thatsache lautet: In Jesu Christo vermittelte persönliche Gemeinschaft Gottes und der Menschheit" (I, 12). In diesen Worten haben wir die ganz Manipulation vor uns: Die Thatsache der Wiedergeburt wird weder in ihrer Thatsächlichkeit noch in ihrer Einfachheit belassen. In ihrer einfachen Thatsächlichkeit liegt die Wiedergeburt, die Gemeinschaft des Menschen mit Gott in Christo, in dem getauften Säugling vor, denn wenn v. H. die Kindertaufe gelten läßt, wird er zugeben, daß der getaufte Säugling thatsächlich wiedergeboren, ein Kind Gottes, mit Gott durch Christum in Gemeinschaft gesetzt wird. Aber in dieser einfachen und stummen Thatsächlichkeit kann v. H. die Wiedergeburt als Einfachstes an der Spitze eines Systems nicht brauchen. Also nimmt er die Thatsache der Wiedergeburt so, wie sie bereits in das „Bewußtsein" des Christen getreten ist, also als Erkenntniß und Aussage des Christen von seiner Wiedergeburt. So setzt

er zuerſt für die Thatſache eine Ausſage von derſelben, einen von der Thatſache redenden Satz. Aber wie kommt nun weiter der Chriſt zu dem Bewußtſein von der Thatſache ſeiner Wiedergeburt, zu der Erkenntniß, daß dieſelbe in ſeiner durch Chriſtum vermittelten Gemeinſchaft mit Gott beſtehe? Offenbar nicht aus der Thatſache der Wiedergeburt ſelbſt heraus, denn wenn dem aus der Taufe wiedergeborenen und mit Gott in Gemeinſchaft geſetzten Säugling nicht ſpäterhin durch Kirche oder Schrift, kurz durch Predigt und Gehör geſagt und erklärt würde, was es um den thatſächlichen Beſtand ſeines wiedergeborenen Lebens ſei, ſo würde er von alle dem Nichts wiſſen; aus bloßen Reflexionen auf ſein Inneres würde er dieſe Thatſächlichkeiten nicht erheben, aber ſie werden ihm geſagt und bezeugt durch Kirche und Schrift. Alſo erſt ſetzt v. H. für die Thatſache einen von der Thatſache redenden Satz, und dann füllt er dieſen Satz mit einem Inhalt, den der Chriſt nicht aus der Thatſache ſeiner Wiedergeburt heraus, ſondern durch die Predigt, durch Zeugniß und Lehrmittheilung der Kirche und der Schrift in ſeinem „Bewußtſein" hat, und nimmt ſeiner oberſten Thatſache ſo auch die Einfachheit. Denn er wird zugeben, daß ich nun darüber, ob er aus dem, was der Chriſt aus Predigt und Gehör über die Thatſache ſeiner Wiedergeburt weiß, in ſeine Ausſage von derſelben zu Viel oder zu Wenig aufgenommen habe, einen Streit eröffnen könnte, der nie auszutragen wäre. Wir finden mithin an der Spitze des „Syſtems" nicht eine Thatſache, ſondern doch einen oberſten Satz, wenn auch einen von einer Thatſache redenden oberſten Satz, in welchen Satz nicht aus der von ihm ausgeſagten Thatſache heraus, ſondern aus der Schrift und Kirche her ſo Viel hineingelegt iſt, als v. H. eben darin gebraucht, um ſein Syſtem daraus herzuleiten.

Dieſelbe Erſcheinung, daß die Begriffe von „Syſtem" mit dem Thatſächlichen ſeines Inhalts ſich nicht einen wollen, wiederholt ſich, wenn nun beſchrieben wird, wie aus dem Einfachſten des Ausgangspunkts das Syſtem in der Folge ſeiner Sätze

herzuleiten sei. Die Kategorieen, unter welchen dies „Herleiten" gedacht wird, sind wieder ganz dem speculativen Gedankenkreise entnommen: Jenem „Ausgangspunkt", jener einfachsten Thatsache der Wiedergeburt wird „Selbstentfaltung", „Selbstentwickelung" zugeschrieben; „das Auszusagende bringt sich selbst zur Aussage", „es giebt sich zu erkennen", „es will sich darstellen", „es will entstehen", „will lassen den Inhalt sich selbst auseinanderlegen", „es bedarf eines Denkens in ihm" — das sind die Ausdrücke, in welchen von dem Herleitungsproceſſe geredet wird. Und dabei soll, wie wir schon wissen, strengste Nothwendigkeit herrschen. Und es soll in das System Nichts aufgenommen werden, was nicht aus jenem Einfachsten strenge so hergeleitet würde: „Meinen Ausgang nehme ich von der oben begründeten einfachsten und allgemeinsten Aussage des Christenthums, daß dasselbe die in Jesu Christo vermittelte persönliche Gemeinschaft Gottes und der Menschheit ist. Dieser Aussage bin ich verbunden zu entnehmen, was Inhalt des herzustellenden Lehrganzen werden soll, ohne daß ich Erfahrungsmäßiges oder Geschichtliches — beiziehen und zur Ausführung verwenden darf" (I. 32). So hat allerdings Hegel von seinem absoluten Begriff geredet. Schleiermacher kommt über diesen Punkt leichter hinüber, denn er hat sich in seinen „christlichen Gemüthszuständen" einen empirischen Stoff gesetzt, zu dem er, wenn er an ein neues Kapitel seines Systems kommt, zurücktritt, um ihn sich auf's Neue anzusehen. Von beidem kann nun v. H. keinen Gebrauch machen, da er mit Recht auch hier das Thatsächliche geltend macht, und wohl erkennt, daß es sich bei der christlichen Lehre nicht bloß am Ausgangspunkte, sondern durchweg um Thatsächliches handelt. Da kann er natürlich nicht mit Hegel eine Methode haben, nach der der absolute Begriff sich entfaltet, noch mit Schleiermacher Gemüthszustände zergliedern. Aber kann man nun Thatsachen aus einer Thatsache „herleiten", „entnehmen?" Wie v. H. sich hilft, sagen uns nachstehende Worte: „Ueber den Umfang des Lehrganzen,

welches entstehen will, kann hier, wo im Ausgangspunkte das Ganze schon beschlossen ist, ein Zweifel nicht wohl aufkommen. Aber auch über die Folge nicht, in welcher es entsteht. Denn das Verhältniß Gottes und der Menschheit, wie es in uns gegenwärtig ist, giebt sich einerseits als geschichtlichen Vollzug eines ewigen Verhältnisses, andererseits als die Mitte der Vollzugsgeschichte des letzteren zu erkennen. Das ewige als Voraussetzung des geschichtlichen ist sonach das Erste, worauf die geschichtliche Gegenwart führt: mit ihm beginnt das System. Das Uebrige ist Vergangenheit, Gegenwart, Zukunft der Vollzugsgeschichte jenes ewigen Verhältnisses. Die Vergangenheit erkennt man an der Gegenwart als die geschichtliche Voraussetzung, die Zukunft als die geschichtliche Erfüllung derselben. Denn das gegenwärtige Verhältniß Gottes und der Menschheit trägt nothwendig vermöge seiner Vollkommenheit die Merkzeichen der in ihm zum Abschlusse gekommenen Geschichte in der Art an sich, daß sich ihm alle wesentlichen Thatsachen derselben in der ihnen wesentlichen Folge absehen lassen müssen, ohne daß es dazu der Beihülfe anderer geschichtlicher Ueberlieferung bedarf, als solcher, deren Anerkennung außer allem Streit und Zweifel liegt. Andererseits aber ist doch jenes Verhältniß nur in so fern vollkommen, als es in Christo vermittelt ist. Da nun der Mensch von dem Christen, die Menschheit von der Christenheit noch unterschieden werden kann, so ist dasselbe hier wiederum auch unvollkommen, und fordert vermöge dieser seiner Unvollkommenheit, als Anfang des Endes, eine zukünftige Geschichte, deren Inhalt nicht minder an ihm wahrzunehmen sein muß, da sie nur in der Selbstvollziehung des schon Vorhandenen bestehen kann, und die Gegenwart, wie Verbürgung der Zukunft, so auch Weissagung auf dieselbe ist. Das der Umfang und die Ordnung des durch wissenschaftliche Selbsterkenntniß und Selbstaussage des Christen entstehenden Lehrganzen" (I, 13. 14). Da legt sich die ganze Procedur auseinander: Es sollen und müssen Thatsachen sein, die das „System"

aus einander legt, denn mit Thatsächlichem hat das Christenthum zu thun. Alles Thatsächliche aber ist ein Geschehendes und Geschichtliches; so bieten sich die geschichtlichen Kategorieen der Vergangenheit, Gegenwart, Zukunft dar. Wenn es aber bei diesen Kategorieen bliebe, würde nur von einer dem geschichtlichen Nacheinander folgenden Beschreibung der Thatsachen, ihrer Bedeutung, ihrer gegenwärtigen Verhältnisse u. s. w., nicht von einer systematischen Herleitung derselben aus einer einfachsten ersten Thatsache die Rede sein können. Denn, wie wir oben ausgeführt haben und hier wiederholen müssen, es lassen sich überhaupt nicht Thatsachen aus Thatsachen „herleiten". So werden denn jene historischen Kategorieen der Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft unter der Hand gegen die logischen Kategorieen der „Voraussetzung", der „Folgerung" und „Forderung", des Postulats vertauscht. Aber damit werden denn auch die herzuleitenden Thatsachen zugleich unter der Hand in Sätze umgesetzt. Wie die oberste Thatsache, damit daraus hergeleitet werden könnte, in einen von der Thatsache redenden Satz ungewandelt wurde, so auch die aus jener Thatsache hergeleiteten Thatsachen in abgeleitete Sätze und Aussagen über Thatsachen. Woher aber weiß und nimmt der Theolog diese in den Folgesätzen des Systems auszusagenden Thatsachen? Nicht durch Rückschluß oder Folgerung aus der obenan gestellten Thatsache seiner Wiedergeburt, wie wir oben gezeigt haben. Es ist nicht möglich, der mir zu Theil gewordenen Rechtfertigung den Tod Jesu und was es darum ist, „abzusehen." Es ist auch nicht möglich, an meinem gegenwärtigen Christenstande die denselben dereinst vollenden sollenden Gottesthaten der Wiederkunft, des Gerichts, der Auferstehung „wahrzunehmen", es ist dies um so weniger möglich, als diese dereinstigen Gottesthaten der Vollendung keineswegs die „Selbstvollziehung" meines schon vorhandenen Christenstandes sind, welcher letztere vielmehr umgekehrt von jenen ersteren vollendet wird. Eines wie das Andere kann vielmehr der Theolog nur aus dem Bericht der Kirche und der

Schrift wissen und nehmen. So thut denn auch v. H. selbst. Die vorangeführte Stelle enthält die Grundzüge des Systems selbst. Es wird darin auf die Trinität und ihren Rathschluß, auf Christum, auf dermalige Zustände der Christenheit, auf die Thatsachen des Endes Bezug genommen. Aber leitet v. H. alle diese Thatsächlichkeiten vielleicht aus der Thatsache der Wiedergeburt her? Keineswegs, denn daß letztere Thatsache sich „so gebe", ist ja bloße Behauptung. Vielmehr führt er sie ein von daher, woher er sie weiß, nämlich aus der Predigt der Kirche und der Schrift. Ganz aber so ist's dann nachher mit seinem System selber. Da kommen alle Thatsachen des göttlichen Erlösungsrathschlusses, vergangene und zukünftige, vor der Reihe nach; sie werden allerdings hinreichend mit „also" und „folglich", mit „muß" und „Voraussetzung" verknüpft; aber es ist das auch bloß Form der Verknüpfung; wirklich ergeben sich die Thatsachen nicht auseinander, wie das eben auch nicht möglich ist, sondern sie werden als anderswoher bekannt in das System eingetragen, und würden nicht in dasselbe eingetragen sein, zuverlässig nicht, wenn sie nicht anderswoher bekannt wären. Also: Das System soll vorgeblich Thatsachen aus Thatsachen in geschlossener Reihe herleiten, aber da sich nicht Thatsachen aus Thatsachen herleiten lassen, so wird es der Form nach ein Herleiten von Sätzen aus Sätzen; es giebt sich der Form nach als ein Sätze aus Sätzen herleitendes System, aber diese Sätze besprechen Thatsachen, die nicht hergeleitet werden können noch werden, sondern anderswoher aus Schrift und kirchlicher Lehrmittheilung bekannt und herüber genommen sind. So bricht in dem „System" das logisch Systematische dem Thatsächlichen, und das Thatsächliche dem logisch Systematischen die Spitze ab, läßt Eins das Andere nicht aufkommen.

Es kann nicht fehlen, daß diese innere Unverträglichkeit in einzelnen Selbstwidersprüchen heraus tritt. Es werden im Namen des Systems und der Wissenschaft Forderungen und be-

ziehungsweise Versprechen gethan, deren Erfüllung dann die Thatsächlichkeit des Inhalts sichtlich nicht zuläßt, und so kommt es zu halben Retractationen, zur Oeffnung von Hinterthüren. Eine der letzteren haben wir schon gesehen: Wieder und wieder wird betont, daß bei der Gestaltung des Systems Alles und Jedes nur aus der ausgesagten Thatsache der Wiedergeburt entnommen werden dürfe und werde; nicht Geschichtliches noch Begriffliches darf anderswoher entlehnt werden, denn „nicht Begriffe", heißt es, „welche außer ihr wie immer entsprungen sind, dürfen auf ihre Selbstentfaltung wie immer einwirken"; da dies nun aber doch in seiner ganzen Strenge nicht geht, so heißt es denn mit weiser Vorsicht: „dieser Aussage bin ich verbunden Alles zu entnehmen, was Inhalt des herzustellenden Lehrganzen werden soll, ohne daß ich Erfahrungsmäßiges oder Geschichtliches, das nicht in ihr enthalten ist, es sei denn völlig Unbestrittenes und außer dem Gebiete des hier möglichen Streits Gelegenes beiziehen und zur Ausführung verwenden darf" (I, 32). Dem Leser aber bleibt es nun überlassen, sich aus dem System das „Herbeigezogene" herauszufinden, und dann mit v. H. auszumachen, erstens geschichtlich, ob es niemals bestritten ist, und zweitens geographisch, ob es außer dem Gebiete des hier möglichen Streits liegt. — Ferner wird, aus dem Begriffe des Systems heraus mit Recht, auch Selbständigkeit des Ausdrucks verlangt, auch der Ausdruck soll durchweg dem Ausdruck gleichartig bleiben, den die Thatsache des Christenthums in ihrer allgemeinsten Gestalt sich gegeben hat, denn „selbständiges Denken bringt auch selbständigen Ausdruck mit sich" (I, 13). Nun wollen wir nicht läugnen, daß die Sprache v. H.'s selbständig und eigenthümlich genug ist, mehr als wir gut heißen können. Wir haben oben schon an Einiges erinnert. Namentlich verschmäht v. H. constant die hergekommenen, fremden Sprachen entlehnten Kunstausdrücke; ein Verfahren, welches, abgesehen davon, daß es sich zuweilen mit jener den Puristen eignen Kleinlichkeit durchführt, in so fern

nicht zu mißbilligen ist, als sich die Jünger der Wissenschaft jene Kunstausdrücke allerdings häufig dienen lassen, nicht um zu denken, sondern um das Denken zu sparen, welches aber auch den großen Nachtheil hat, daß die v. H. statt der hergebrachten selbstgeschaffenen Ausdrücke sich mit jenen nicht decken, und dadurch einen großen Theil der auf seinem System lastenten Mißverständnisse verschuldet. In Selbständigkeit des Ausdrucks hat also v. H. nach unserem Geschmack eher zu viel, als zu wenig geleistet, er redet hinreichend seine eigne Sprache, und es zeigen sich auch schon die allen „Systemen" nachhängenden Consequenzen: daß manche seiner Schüler nur noch da Wissenschaftlichkeit anerkennen, wo sie den Jargon hören, da aber auch wieder unbedingt. Aber auf der anderen Seite ist doch nicht in Abrede zu stellen, daß v. H. wie die Thatsachen und die Begriffe, die sein System explicirt, so auch den weithin größten Theil der Ausdrücke dafür ruhig der Schrift- und Kirchensprache entnimmt, wie das ja auch nicht anders sein kann noch soll. — Weiter kann v. H. sagen: „nicht ein Christenthum, sein (des Theologen) Christenthum will sich darstellen, welches dann aber in dem Maaße, als er persönlich inner der Gemeinde Gotte durch Christus geeinigt ist, das Christenthum sein wird" (I, 8). Darin liegt ein Selbstwiderspruch. Auf der einen Seite wird immer betont, daß sich das ganze System christlicher Lehre der Thatsache der Wiedergeburt entnehmen, absehen lasse, und daß man diese Thatsache gerade in ihrer einfachsten Einfachheit nehmen müsse. In ihrer einfachsten Einfachheit nun kommt diese Thatsache in Jedem vor, der überhaupt ein Christ ist, und braucht es dann nicht erst eines gewissen „Maaßes." Wenn also das System sich wirklich der einfachsten Thatsache der Wiedergeburt entnehmen ließe, so käme es auf das „Maaß", das der Theolog persönlich erreicht hätte, weiter nicht an, sondern nur einfachst darauf, daß er wiedergeboren wäre. Aber es drängt sich dem Dr. v. H. auf, daß sich das System christlicher Lehre in seiner Fülle nicht aus dem einfachsten Thatbestande der Wieder-

geburt herleiten läßt, darum verlangt er nun doch von dem Theologen ein reicheres Maaß der Entwickelung, und giebt zu, daß der Theolog, indem er *sein* Christenthum darstellt, damit *das* Christenthum nur in dem Maaße darstellen wird, als *sein* Christenthum in *das* Christenthum hinein entwickelt ist.

Mit dem Allen haben wir nun auch die bisher verschobene Antwort auf die oben von uns aufgeworfene Frage: ob denn der von v. H. aus den speculativen Schulen herübergenommene Begriff von „Wissenschaft" und „System" auf den christlichen Lehrstoff anwendbar sei? Wir können die Frage nunmehr nur rund verneinen. Es ist möglich, daß v. H. mit diesen seinen Präconisirungen der „Wissenschaft" und des „Systems" die jüngeren Generationen besticht, deren Bildung nicht mehr in die Zeit der speculativen Systeme und des Kampfes des christlichen Princips wider dieselben fällt, und die sich leider diesen Mangel nicht durch ein ernstes Studium der Philosophie ersetzen. Aber von uns, die wir zu Hegel's Füßen mit der „Wissenschaft" und dem „System" einen ganz anderen Ernst als v. H. in seinem System gemacht, die wir darnach unter Schleiermacher, in immerhin sehr ähnlicher Weise wie v. H. jetzt, unseren Compromiß zwischen System und Gottes Wort gemacht und ungenügend befunden haben, um endlich unter heißem Danke gegen Gott uns zu Gottes thatsächlichen Werken und Worten hindurch zu finden, an dieselben unser Selbst zu verlieren, und so in demselben göttlich frei zu werden — von uns kann v. H. nicht begehren, daß wir ihm folgen. Wir können in seinem „System", das die Thatsächlichkeit des Christenthums in die Kategorieen eines logisch speculativen Systems einfassen will, und dadurch in die Lage kommt, weder dem System noch den Thatsachen gerecht werden zu können, nichts erblicken als eine Rückbewegung in dem Jahrzehnte langen Fortschritt aus speculativem und gemeinem Rationalismus zum positiven Christenthum.

Darum muß er uns aber auch entschuldigt halten, wenn wir an sein System mit Befürchtungen herantreten. Die gro-

sen Heilsthaten Gottes sind, jede für sich, ein an thatsächlichen Beziehungen und für das menschliche Denken unerschöpflich Reiches; wenn sie hier in die „nothwendigen" Stellen eines Systems eingefaßt werden sollen, wird ihnen dann an ihrem Reichthum nicht verkürzt, nicht abgebrochen werden müssen? Diese Gottesthaten sind Thaten der freien Gnade, der barmherzigen Liebe eines persönlichen Gottes, der zürnen und reuen und strafen und wieder gut sein kann, und bleiben solche Thaten freier Liebe und Gnade, obwohl sie, da Gott kein Gott der Unordnung ist, in selig schöner Ordnung erscheinen; aber wenn sie nun mit ewigen „also" und „muß" und „folglich" verknüpft werden, werden sie nicht mindestens mit dem Schein des Determinismus als pure Nothwendigkeiten erscheinen? Doch das Alles müssen wir erst zu sehen erwarten. Aber Ein Verhängnißvolles haben wir schon gesehen: daß Alles von der subjectiven Seite her angefaßt, auf die subjective Seite hinüber geworfen wird. Daß, um für das „System" einen einfachsten und unmittelbar selbstgewissen Ausgangspunkt zu gewinnen die Thatsache der Wiedergeburt als solcher gesetzt wird, das heißt nicht mehr und nicht weniger als: das Materialprincip, die Quelle der christlichen Erkentniß ist die subjective, ist meine persönliche Christlichkeit. Das wird denn auch auf's Deutlichste und Unverholenste ausgesprochen: „ich der Christ bin mir dem Theologen eigenster Stoff meiner Wissenschaft", „sein Christenthum sagt der Theolog aus", so heißt es (I, 8. 10), während wir bisher geglaubt haben, die heilige Schrift, welche uns die Werke und Worte Gottes zeigt, sei das Materialprincip christlicher Erkenntniß. Wenn aber die subjective Christlichkeit die Erkenntnißquelle ist, so ist sie natürlich auch für Alles das Maaß; und auch das wird trocken sammt seinen Consequenzen ausgesprochen. Meine Christlichkeit wird geradezu als das Maaß der Schriftauslegung hingestellt, es heißt: „wo finde ich aber den Glauben, nach welchem ich die Schrift auslege, wenn nicht in mir?" Wir haben bisher mit unseren Vä-

tern geglaubt, man hätte aus den deutlichsten Zeugnissen der heiligen Schrift den Gang des göttlichen Heilsrathschlusses in seinen großen Hauptmomenten zu erkennen, und aus solcher Erkenntniß, die auch ein „Ganzes" ist, heraus sich in dem Einzelnen des von der Schrift bezeugten Heilsplans zurecht zu finden. Diese Lehre unserer Väter von der Auslegung der Schrift nach der Glaubensanalogie verwirft v. H. (I, 9) aus dem Grunde, weil „die Erfahrung lehrt, daß nur Heilsbegierigen und Heilsgewissen die deutliche Schrift deutlich redet." Ein nichtiger Grund, denn allerdings muß ich Glauben haben und ein Christ sein, um mich in der Schrift zurecht zu finden und Richtiges aus ihr zu lernen, oder wenigstens muß ich erst an ihrer Hand zum Glauben kommen, ehe ich aus ihr Richtiges lernen kann, aber wenn ich nun mit vom Glauben aufgethanen Augen aus der Schrift den Rath Gottes lerne, so ist eben nicht mein Glaube die Quelle, aus welcher ich lernend schöpfe, noch auch das Richtmaaß dafür, ob ich recht gelernt habe, sondern beides ist die Schrift, und mein Glaube und meine Christlichkeit thun Nichts weiter dabei, als daß sie mich subjectiv in den Stand setzen, aus der Schrift zu lernen. Statt dessen stellt v. H. meine Christlichkeit, meinen Glauben, den ich „in mir" habe, erst als den Stoff der christlichen Erkenntniß, und dann auch als das Maaß hin, „nach welchem ich die Schrift auslege" (I, 9). In demselben Sinne kann er von der Wissenschaft der biblischen Geschichte sagen, ihr Geschäft sei, „den aus der Schrift entnommenen geschichtlichen Stoff in das Licht der christlichen Erkenntniß zu stellen" (I, 22). Während wir bisher geglaubt haben, die Schrift gäbe dem Bearbeiter der biblischen Geschichte Licht über die geschehenen Gottesthaten, hören wir hier, daß der Bearbeiter anderswoher ein Licht der christlichen Erkenntniß hat, in welches er seiner Seits die Schrift und die von ihr bezeugten Facta stellt. Daß die subjective Christlichkeit in ähnlicher Weise zu der Geschichte der Kirche gestellt wird (I, 18), ist dann weiter nicht verwunderlich. Ja, selbst die Consequenz

wird gezogen, daß „dem schlichtesten Christen die Befähigung und Berechtigung zugesprochen wird, die Christlichkeit eines theologischen Systems zu prüfen" (I, 17). Consequent ist der Satz, wenn die subjective Christlichkeit als Quelle und Maaß gesetzt wird. Anderer Seits liegt aber auch das Schiefe desselben auf der Hand: der schlichteste Christ kann die Christlichkeit prüfen, aber das System kann er nicht prüfen, also kann er auch die Christlichkeit des Systems nicht prüfen. Aber charakteristisch ist es doch, daß wo einmal von der subjectiven Christlichkeit der Ausgang genommen wird, sofort die Tendenz des Nivellirens hervortritt. Wenn aber die subjective Christlichkeit als Quelle und Maaß gesetzt wird, so versteht sich von selbst, daß folgeweise Alles von der subjectiven Seite her angesehen, angefaßt werden muß. So haben wir denn auch bereits hinreichend gesehen, daß v. H. die Begriffe „Heil" und „Christenthum" ganz von der subjectiven Seite faßt, daß sich ihm die Offenbarungsgeschichte nach der subjectiv menschlichen Seite als Geschichte Israels darstellt, daß er als den Inhalt der heiligen Geschichte nicht sowohl die subjectives Christenthum erst möglich machende Enthüllung des Gnadenraths, sondern die Verwirklichung des subjectiven Heils selbst, der Gemeinschaft des Menschen mit Gott, ansieht u. s. w. Es versteht sich aber auch von selbst, daß man, wenn man immer von der subjectiven Seite ausgeht, dann an das Object nicht völlig hinankommt. Schleiermacher, der in modificirter zwar, aber immerhin in ähnlicher Weise von der subjectiven Christlichkeit ausging, kam darum z. B. an eine immanente Wesenstrinität nicht hinan; denn dieselbe und Aehnliches kann man allerdings nicht aus den christlichen Gemüthszuständen heraus analysiren, wir wissen davon nur durch Gottes Wort. Aus demselben Grunde werden wir auch bei v. H. finden, daß er an die Objecte nicht hinan kommen kann, so gewiß wir schon hier in der Einleitung finden, daß er das Christenthum am liebsten (z. B. I, 6.) als „neues Leben", als „Gottesfriede", als „Gottesliebe" bezeichnet.

Als den zweiten Punkt, den wir in Anſpruch nehmen mußten an der Art, wie v. H. die Factoren theologiſcher Production in dem theologiſirenden Subject zuſammen wirken läßt, bezeichneten wir oben S. 686 das, daß v. H. den Theologen vollſtändig von Schrift und Kirche abſtrahiren läßt, um erſt rein aus ſeiner Wiedergeburt ſein Syſtem zu ſchaffen. Dieſer zweite Fehler iſt dem beſprochenen erſten correlat: wenn die innerliche Thatſache meiner Wiedergeburt Quelle der chriſtlichen Erkenntniß iſt, ſo ſteht allerdings daneben, daß ich mich nach Schrift und Kirche nicht umzuſehen habe. Und wie ſehr v. H. mit dieſem Abſtrahiren von Schrift und Kirche Ernſt macht, haben ſeine oben angeführten Worte uns gezeigt: Nachdem der Theolog durch die Predigt der Kirche in Gemeinſchaft mit Gott geſetzt iſt, ſoll er zunächſt aus dieſer Thatſache allein ſeine chriſtliche Erkenntniß ziehen, ſyſtematiſch herleiten; in das Syſtem ſoll er Nichts aus Schrift oder Kirche herüber nehmen, weder Geſchichtliches noch Begriffliches; erſt hinterher ſoll er ſeine anderweit gewonnene chriſtliche Erkenntniß mit der Schrift und der Kirche vergleichen, um mit ihr die Probe zu machen, ob ſein Syſtem und die Schrift und die Kirche das Gleiche bieten. Dem Theologen eine ſolche Stellung zu Schrift und Kirche anzuweiſen, wird dem Dr. v. H. nur dadurch möglich, daß er, wie er uns in der S. 684 mitgetheilten Stelle ausführt, irriger Weiſe annimmt, der Menſch komme, wenn er einmal wiedergeboren ſei, dann mit ſeinem Glaubensleben „ſelbſtändig“ und ſo zu ſtehen, daß er von Schrift und Kirche nicht mehr abhänge. Dies iſt ja nun in ſo fern richtig, als das Heil in dem Menſchen, wenn es ihm zu Theil geworden iſt, ein eigenes Leben lebt, und der Menſch in dem Heil. Es iſt dann ſein inneres Eigenthum, ſein eigener Beſitz geworden, und zur Verbürgung der Wahrheit braucht er dann die Schrift oder Kirche allerdings nicht. Aber das iſt mit dem Allen doch noch nicht geſagt, daß der Menſch nun damit ganz iſolirt geſtellt, daß er nunmehr als Wiedergeborener rein auf ſein chriſtliches Selbſt

basirt wäre, daß sich von der Wiedergeburt an das Christenthum in dem Menschen rein aus sich selbst ohne alles Zuthun anderer Factoren, und namentlich der Schrift und der Kirche entwickelte. Vielmehr dieselben von der Schrift bezeugten Werke und Worte Gottes, welche die Wiedergeburt in dem Menschen wirken, werden das in ihr gesetzte Leben auch in dem Menschen entfalten müssen durch dieselben Mittel, durch welche sie in ihm die Wiedergeburt wirkten; oder mit anderen Worten: wie der durch den Dienst der Kirche gepredigte Christus und sein Wort das neue Leben aus Gott in dem Menschen anfangen, so erhalten und entwickeln sie es auch wesentlich allein. In demselben Sinne also, in welchem der Mensch von der Schrift und von dem Dienst der Kirche in dem Anfange seines christlichen Lebens abhängig ist, bleibt er es auch in dem Fortgange und der Entwickelung seines christlichen Lebens, wenigstens so lange bis er vollendet ist. Und hieran hat Alles ohne Ausnahme, was der Entwickelung des christlichen Lebens angehört, also auch die Entwickelung des Christen zum Theologen Theil. Auch der Theolog ist in seinem Werden fortwährend von der Schrift und von der Kirche abhängig: fortwährend muß die Schrift dem werdenden Theologen, indem die Kirche sie ihm auslegt oder er sie liest, den christlichen Erkenntnißstoff darreichen und seine Erkenntniß dieser Objecte vermehren und berichtigen; und fortwährend muß die Kirche nicht allein ihm die von der Schrift bezeugten Worte und Werke Gottes Zwecks seines Wachsens im Glauben und Wissen ins Herz tragen, sondern auch durch ihr Bekenntniß und durch die in ihr geschichtlich entwickelte Theologie ihn wissenschaftlich und theologisch bilden; und seine subjective Gläubigkeit und Christlichkeit hat dabei die Stelle und Aufgabe, daß sie sein Herz bereit macht, den Stoff der christlichen Wahrheit voller und voller aus den Händen der Schrift und Kirche in sich aufzunehmen, und seinen Kopf fähig, ihn zu verstehen und zu denken und denkend zu gestalten. Somit müssen beim Werden des Theologen und jedes theologischen

Products alle drei Factoren unabläſſig auf allen Punkten und vom Anfang bis ans Ende zuſammenwirken, und zwar jeder in ſeiner Natur und Ordnung: Gottes geſchriebenes Wort iſt die Quelle, aus der Leben und Wiſſen zu ſchöpfen iſt; die Kirche erhält und vermehrt durch ihren Dienſt am Wort den Chriſten in der Gnade, und bildet den Theologen theologiſch und wiſſenſchaftlich durch ihr Bekenntniß und ihre Theologie; und die ſubjective Gläubigkeit iſt der ſubjectiv befähigende, der receptive, der in ſich reproducirende Factor. Statt deſſen iſt die iſolirte Stellung, die v. H. dem Theologen giebt, weil er die ſubjective Chriſtlichkeit als Erkenntnißquelle ſetzt, daß er nämlich, um aus dieſer unbeirrt zu ſchöpfen, die Augen einſtweilen vor Schrift und Kirche zumachen ſoll, — ein rein Gekünſteltes, Gemachtes. Niemals hat je ein Theolog in ſeiner theologiſchen Arbeit ſo geſtanden, auch v. H. ſelbſt nicht. Wir haben ſchon geſehen, daß er, um die Thatſache der Wiedergeburt auszuſagen, ruhig nach dem greift, was er aus der Schrift und von der Kirche darüber weiß, und daß er um ſein Syſtem zu fällen abermals ſich von der Schrift und Kirche den Stoff fuppeditiren läßt. Und ſo geht es durch ſein ganzes Syſtem; ſchon in der Form und Anlage tritt das heraus: er ſpricht nach einander von Gott, von der Schöpfung, vom Menſchen, vom Sündenfall u. ſ. w., kurz im Allgemeinen in der Ordnung, in welcher die geſchichtliche Dogmatik immer ſich bewegt und ihn, den Dr. v. H., ſich zu bewegen gelehrt hat. Aber daneben ergiebt ſich nun aus dieſer Künſtelei zu Gunſten des Syſtems die viel folgenſchwerere Conſequenz, daß er die heilige Schrift nicht Erkenntnißquelle bleiben, daß er ſie nur zum nachträglichen Ausweis und Nachweis dienen, daß er ihr nur die auctoritas normativa läßt, und ihr gegen die conſtante Anſchauung unſerer Kirche die auctoritas causativa, die efficacia auf theologiſchem Gebiete ableugnet. Es tritt hiermit die Conſequenz der verringernden Anſchauungen, welche v. H. von der Schrift als bloßer geſchichtlicher Vorausſetzung, als Denkmal der Vorgeſchichte hegt, an einem Haupt-

punkte schlagend heraus. Aber wie wir diese Anschauung haben bestreiten müssen, so müssen wir unserer Seits nun auch die Consequenz leugnen.

Aber v. H. verspricht uns große Dinge von seinem Wege: So ausgesagt, wird das Christenthum „nicht ein Gesetz werden" (I, 8). Freie Wissenschaft ist die Theologie nur dann, wenn ich der Christ mir dem Theologen eigenster Stoff der Wissenschaft bin (I, 10). Unsere Väter haben damit, daß sie die Schrift nach der Glaubensanalogie erklärten, nur bewiesen, daß ihnen die Schrift wie eine Sammlung von Glaubensgesetzstellen erschien, was sie nicht ist (I, 9). Kurz, diese Furcht und Warnung vor der Gesetzlichkeit kehrt immer wieder, und v. H. glaubt, dieser Gesetzlichkeit nur dann sicher zu entgehen, wenn die christliche Erkenntniß aus der Thatsache der Wiedergeburt hergeleitet wird. Aber v. H. begegnet da eine Verwechselung. Gesetzlichkeit ist da vorhanden, wo der Mensch ein Object, sei es nun eine Gesetzesvorschrift oder eine Ordnung oder eine Lehre oder ein System, auf- und annimmt, und sein Denken und Handeln und Meinen und Wissen demselben äußerlich unterstellt und nach demselben einrichtet, ohne daß er in dasselbe subjectiv lebendig eingegangen ist und dasselbe zu seinem eigenen inneren Besitzthum gemacht hat. So liegt es nun aber nicht an solchem Object, sondern an der Art, wie der Mensch sich subjectiv zu diesem Object stellt, wenn es irgendwie zu gesetzlichem Wesen kommt. An sich steht jede Lehre, Wort, System, Gesetz als Objectives dem Menschen spröde gegenüber; auch das Evangelium, denn der Herr Jesus selber will und soll dem Menschen, so lange er innerlich im Glauben auf ihn und sein Wort nicht eingehen will, eine strafende Erscheinung sein. Auf den Menschen und auf sein subjectives Verhalten aber und auf dieses ganz allein kommt es an, daß diese Sprödigkeit der Objectivität sich aufhebt: sie ist unmittelbar verschwunden, wenn der Mensch innerlich in das Object eingeht, sein Selbst daran giebt, und in demselben lebendig und frei lebt. Wenn man da-

her die Gesetzlichkeit aus dem Christenleben entfernen will, was selbstverständlich geschehen soll, so ist dazu das einzige Mittel das, daß man Gottes Wort, Gesetz und Evangelium, an denen Nichts zu ändern ist, in ihrer objectiven Natur beläßt, aber an sich und alle Menschen die Forderung stellt, daß sie dasselbe nicht bloß äußerlich, sondern innerlich in wahrhaftigem lebendigen Glauben auf- und annehmen, ihr Selbst daran hingeben und verlieren, und so darin als in ihrem Eigensten leben. Statt dessen kehrt v. H. die Sache um, und meint die Gesetzlichkeit dadurch zu beseitigen, daß er die christliche Erkenntniß aus der Thatsache der eigenen Wiedergeburt erhebt. Dabei waltet denn zunächst eine Täuschung ob. Dann ist nämlich v. H. allerdings für seine Person nicht gesetzlich, obwohl nur darum, weil er selbst dann wiedergeboren ist, und nicht darum weil er sein System aus seiner Wiedergeburt entwickelt; aber aus seinem System kann eben so gut Gesetzlichkeit entstehen, wenn es aus der Thatsache der Wiedergeburt erhoben, als wenn es aus den dictis probantibus zusammen gestellt ist. Denn wenn es einmal aus der Thatsache der Wiedergeburt abgeleitet, fertig ist, so ist es eben Lehre, objective Lehre, die dem Schüler in objectiver Sprödigkeit entgegen tritt, und es kommt nun lediglich auf den Schüler und sein Verhalten an, ob er sich's will ein Gesetz des Glaubens und Wissens werden lassen. Will der Schüler nicht mit eigenem lebendigen Glauben in den Inhalt, nicht mit geistiger Lebendigkeit in die Form eingehen, und sich's so lebendig aneignen, will er vielmehr äußerlich in verba magistri schwören, so wird v. H.'s System, obgleich es aus der Thatsache der Wiedergeburt abgeleitet sein will, solchem Schüler ein Gesetz werden; und v. H. mag glauben, daß unter seinen Schülern Hunderte einhergehen, die seinem System gegenüber rechte Knechte sind. Zu dieser Täuschung aber, als ob die Entstehung des Systems die Gesetzlichkeit verhüten könnte, kommt v. H. dadurch, daß er zweitens meint das Object ändern zu müssen, um das Subject vor Gesetzlichkeit zu bewahren. Er

meint, wenn er das objective Christenthum, die Werke und Thaten Gottes, die Worte der heiligen Schrift erst in das menschliche Subject hineinlege, und sie dann aus diesem, aus der Thatsache seiner Wiedergeburt wieder producire, dann in solcher Vermittelung bekäme das Christenthum selbst eine Natur und Art, in welcher es nicht mehr auf gesetzliche Weise mißbraucht werden könne. Das ist nun aber erstlich, wie wir gesehen haben, eine Täuschung: auch die so in dem Subject vermittelte und aus dem Subject producirte Lehre kann dann wieder gesetzlich erlernt und nachgesprochen werden. Sodann wird bei dieser Procedur das objective Christenthum alterirt; wir haben oben nachgewiesen, welche Nachtheile es hat, wenn Alles auf die subjective Seite geworfen, von der subjectiven Seite her angesehen wird. Kurz, wir begegnen hier v. H. auf dem Wege, den der schlechte Liberalismus auf allen Gebieten geht; was Die versuchen, die die geschichtliche Ordnung des Staates erst einmal in das subjective Wollen der derzeitigen Generation zurücknehmen, und sie aus diesem mittelst Stimmenmehrheit oder sonst wie wieder hervorgehen lassen möchten, der Hoffnung, daß sie so, im Schmelztiegel der Subjectivität neu geformt, eine freie und Allen gerechte, Keinen subjectiv beengende werden würde, das versucht hier v. H. auf dem Lehrgebiete: er nimmt das objective Wort und Werk Gottes in die Subjectivität zurück, um es aus derselben sich wieder produciren zu lassen, der Hoffnung, daß es in der Gestalt, in welcher es dann erscheint, dem Menschen nicht mehr als das objectiv Gewaltige gegenüber stehen solle, vor dem er sich zu beugen hat. Und das ist denn nicht bloß falsche Rechnung, weil man der objectiven Gewalt des Wortes und Werkes Gottes gründlich nur dadurch entgeht, daß man sich ihm beugt im Glauben, sondern es ist auch verderblich, weil man damit dem Menschen dieses heilsame Beugen vor dem objectiven Worte und Werke Gottes abnimmt, und als unrichtig darstellt. Nicht in falscher Gesetzlichkeit liegt die Gefahr unserer Tage; umgekehrt im Antinomismus, darin, daß

Niemand objectiver Wahrheit, objectivem Gesetz; objectiver Ordnung sich mit Herz und Seele beugen, daß Niemand mit seinem kleinen Selbst an die großen Objecte sich hingeben und selig verlieren, daß man lieber Alles in seine Subjectivität zurücknehmen und aus dieser heraus sich so zurecht machen und legen will, wie man's eben wünscht, das ist die Sünde und die Krankheit und die Gefahr unserer Tage. Und derselben soll man nicht Anleitung geben, wie sie sich Gottes Gesetz und Evangelium subjectiv mundrecht mache, sondern man soll ihr widerstehen. Aber v. H. widersteht ihr nicht.

Wir sind mit unserer Beurtheilung der Einleitung des „Schriftbeweises" fertig, aber haben nun auch die Antwort gefunden auf unsere Eingangs aufgeworfene Frage: wie doch v. H. daneben, daß er eine positive geschichtliche Heilsoffenbarung kennt, zu einem selbstgeschaffenen Lehrganzen komme? ob sich denn das reime, oder nicht reime? Es reimt sich eben nicht; es hat eben v. H. in und mit diesem „System" und was daran hängt, ein Element in sich, welches dem positiv geschichtlichen Stoffe des göttlichen Heilswortes nicht homogen ist. Es ist dies fremde Feuer wohl immer in v. H. gewesen; auch in „Weissagung und Erfüllung" glimmt es hier und dort. Aber da tritt es zurück hinter den großen Thaten Gottes; und wenn v. H. auf diesem Wege geblieben wäre, und völliger und völliger den Worten und Werken Gottes sein Meinen und Tichten untergeben, und sich dargegeben hätte der Geschichte der Offenbarungen Gottes nachzudenken, so hätte er Großes am Hause Gottes thun mögen. Jetzt — wir schweigen von den äußeren und inneren Entwickelungen, die dazwischen liegen — jetzt im „Schriftbeweise" dominirt das „System", welches er sich im Absehen von Schrift und Kirche selbst geschaffen hat aus dem „Glauben, der in ihm ist", und nach welchem er die Schrift auslegt, und das fremde Feuer zehrt am Hause Gottes. Wir werden es sehen, wenn wir in unseren weiteren Artikeln in den „Schriftbeweis" selbst eintreten.

II.

Die evangelisch-lutherische Lehre von der heiligen Schrift gegen Dr. von Hofmann's Lehre von der heil. Schrift und vom kirchlichen Worte Gottes vertheidigt

von **A. W. Dieckhoff**,
Dr. u. Professor d. Theol. zu Göttingen.

Die Veranlassung zu dieser Schrift hat zunächst Dr. von Hofmann's „Beleuchtung des über Dr. Baumgarten's Lehrabweichungen abgegebenen Consistorial-Erachtens" gegeben. Indem wir aber so mit derselben in die traurige Streitsache eingreifen, welcher jene Vertheidigungsschrift von Hofmann's angehört, bemerken wir gleich im Voraus, daß wir uns allein auf die theologische Frage dieses Streites beschränken, die auch v. Hofmann in seiner „Beleuchtung" mit Recht von der kirchenrechtlichen Frage gesondert hat. Und, wie schon der Titel unserer Schrift zeigt, ist es nicht sowohl die Lehre des Dr. Baumgarten, als vielmehr die Lehre v. Hofmann's selbst über einen der wichtigsten in diesem Streithandel in Frage gekommenen Punkte, gegen welche wir uns richten.

Die Beurtheilung, welche v. Hofmann in seiner „Beleuchtung" den in Frage gekommenen Punkten der Lehre hat zu Theil werden lassen, ist eine solche, daß die Wahrheit der lutherischen Lehre den allerwesentlichsten Schaden leiden müßte, wenn jene Beurtheilung in engeren oder weiteren Kreisen eine normgebende Bedeutung erlangen sollte. Deshalb erschien es uns als Pflicht eines Jeden, der Beruf und Herz für die Vertheidigung der Wahrheit des lutherischen Bekenntnisses hat, Alles, was er vermag, dazu zu thun, daß solchem Schaden gewehrt werde, und das um so mehr, je mehr gerade in unsern Tagen die Wahrheit des lutherischen Bekenntnisses wieder Noth leidet, und je mehr die Complicationen des Baumgartenschen Streites geeignet sind,

die Ungunst gegen die Vertheidigung der Wahrheit der lutherischen Lehre zu erwecken. Dr. v. Hofmann sowohl wie Dr. Baumgarten nehmen für sich das Recht in Anspruch, auf dem Grunde der lebendig angeeigneten Wahrheit unserer Kirche in selbständiger, wissenschaftlicher Arbeit die alte Wahrheit in neuer, der wissenschaftlichen Bildung wie dem kirchlichen Bedürfniß unserer Zeit entsprechender Weise, „die alte Wahrheit in neuer Form" wieder zu gewinnen und fester zu begründen. Und obwohl es immer allgemeiner erkannt und anerkannt wird, daß sich diese Theologen in einigen Punkten in nicht unbedenkliche Verirrungen verloren haben, so fürchten doch Viele gerade unter Denen, die auf dem positiven Grunde des Glaubens stehen und auch die Wahrheit des lutherischen Bekenntnisses lieb haben, die nothwendige Freiheit und Selbständigkeit der wissenschaftlichen Forschung auf dem Grunde des Glaubens unserer Kirche werde gefährdet, wenn die wissenschaftlichen Arbeiten der Theologen so streng nach der Norm der Bekenntnisse gerichtet würden: sie meinen, es würde für die Kirche heilsamer sein, einzelne Lehrabweichungen, einzelne Verirrungen, wie sie für selbständig in der Wissenschaft Arbeitende so nahe liegen, zu dulden, als durch solche Schärfe die für das Gedeihen, nicht bloß der Wissenschaft, sondern auch des kirchlichen Lebens so unentbehrliche Selbständigkeit und Unbefangenheit der theologischen Forschung zu untergraben. Und solche Bedenken stehen denn bei Vielen auch einer unbefangenen Beurtheilung des Erachtens des Rostocker Consistoriums entgegen, während doch die so schweren Anklagen, die darin gegen Dr. Baumgarten's Theologie erhoben werden, wenigstens im Wesentlichen durchaus begründet sind.

Handelte es sich wirklich in Betreff der Hofmann-Baumgarten'schen Theologie um nichts Anderes, als um einzelne Lehrabweichungen und Verirrungen der theologischen Forschung, die doch die gesunde Fortentwickelung der theologischen Wissenschaft auf dem Boden des Glaubens nicht stören, sondern vielmehr

nur dadurch, daß sie die Untersuchung über gewisse bisher zu sehr vernachlässigte Punkte anregen, die theologische Wissenschaft fördern, so würden wir es für unverantwortlich halten, gerade unter den jetzigen Umständen gegen die Lehrhaltung dieser Männer zu polemisiren. Wir selbst sind zu sehr daran betheiligt, daß der wissenschaftlichen Arbeit auf dem Grunde des Glaubens unserer Kirche die für dieselbe unentbehrliche Selbständigkeit und Unbefangenheit nicht verkümmert werde. Wir selbst halten keine andere lutherische Theologie in der Gegenwart berechtigt, als diejenige, welche, indem sie die Wahrheit des lutherischen Bekenntnisses als die Wahrheit des evangelischen Glaubens nach der Schrift in dem Entwickelungsprocesse der neueren evangelisch gläubigen Wissenschaft zur Geltung zu bringen sucht, doch zugleich selbst eingeht in diese wissenschaftliche Bewegung der Gegenwart, um für die Theologie der lutherischen Kirche anzueignen und zu bewahren, was von bleibendem Werthe für die Theologie in dieser Entwickelung der neueren Wissenschaft gewonnen ist. So müssen wir es denn auch für uns selbst beanspruchen, gegen Präscriptionen geschützt zu sein, welche die wissenschaftlichen Arbeiten und Forschungen äußerlich nach dem Buchstaben der symbolischen Bücher, oder gar nach der altorthodoxen Dogmatik unserer Kirche messen und richten. Wir würden die Waffen gegen uns selbst richten, wenn wir irgendwie ein solches Verfahren gegen irgend einen Theologen unterstützen oder auch nur billigen wollten. Aber es ist auch nicht wahr, daß es sich in der Baumgarten'schen Sache um ein derartiges, allerdings schlechthin verwerfliches Präscriptions-Verfahren handelt. Abgesehen davon, daß Dr. Baumgarten in seinen Schriften in fanatischer Weise den Kampf gegen die kirchliche Ordnung und kirchliche Lehre eröffnet hat, — ein Umstand, der nicht übersehen werden darf, wenn man über das Verfahren der mecklenburgischen Behörden gegen Dr. Baumgarten billig urtheilen will, — handelt es sich *theologisch* in dem Kampfe für die Lehre der lutherischen Kirche gegen die Hofmann-Baum-

ner Weiſe ausgeſchieden und überwunden wird. Irrthum und auch ſchon Unſicherheit in Betreff jenes fundamentalen Punktes aber muß auch die Gläubigen ſchwach und unfähig für die rechte Arbeit an den zu löſenden Aufgaben machen, muß auch ſie in die zerſtörenden Irrthümer verwickeln, die zu bekämpfen ſind. So iſt ja denn auch eben die Frage nach dem Verhältniß des Glaubens zur heil. Schrift unſtreitig die Grundfrage in allen Bewegungen auf dem Gebiete der Theologie ſeit der Mitte des vorigen Jahrhunderts, ſeit der Zeit, von welcher an die Geſchichte der neueren Theologie datirt.

Freilich werden wir dabei nicht überſehen dürfen, daß die Lehre von der heil. Schrift und von dem Verhältniſſe des Glaubens zu derſelben in der neueren Theologie, auch in der neueren lutheriſchen Theologie keineswegs ſo, wie es nothwendig wäre, beſtimmt ausgeführt und ſicher geſtellt iſt. Die fundamentale Bedeutung dieſer Lehre für die theologiſche Wiſſenſchaft bringt es mit ſich, daß ſich eben in der gründlichen Durcharbeitung dieſer Lehre die Auseinanderſetzung zwiſchen dem Alten und Neuen principiell vollziehen muß. Daraus folgt denn auch, daß man wegen einzelner, wenn auch bedenklicher Unſicherheiten in dieſem Lehrſtück gegen einen evangeliſchen Theologen keine ſo ſchweren Vorwürfe zu erheben berechtigt wäre. Vielmehr auch gerade in dieſem Punkte wird der ſelbſtändig forſchende Theologe gerechten Anſpruch auf Nachſicht haben, wie wir denn auch für die Verſuche einer beſtimmten Feſtſtellung gewiſſer Punkte in Betreff dieſer Lehre, wie wir ſie im Nachfolgenden mittheilen werden, um eine ſolche nachſichtige und ſchonende Beurtheilung bitten. Allein etwas Anderes iſt es, wenn im Gegenſatze gegen das, was die neuere gläubige Wiſſenſchaft in den evangeliſchen Kirchen bereits auch in Betreff dieſer Lehre als recht errungenen Beſitz gewonnen hat, dieſe Lehre in ſolcher Weiſe falſch gefaßt und begründet wird, daß dadurch die Grundwahrheit der evangeliſchen Kirchen in ihrer Lehre von der heil. Schrift und ihrer Bedeutung für den Glauben verneint wird.

Und das eben ist es, was wir der Lehre v. Hofmann's vorwerfen müssen.

Gegen Dr. B. ist im Rostocker Consistorial-Erachten auf Grund der allerunzweideutigsten Aussprüche desselben der Vorwurf erhoben, daß er die Bedeutung des evangelischen Schriftprincips allein darauf einschränke, daß die heil. Schrift die ausschließliche Norm sei, während er es verneine, daß sie einzige Quelle, einziges Erkenntnißprincip der Heilserkenntniß sei. Dr. v. H. macht nun auch gar nicht den Versuch, den Inhalt dieses Vorwurfs zu bestreiten. Er bestreitet es nicht, daß Dr. B. wirklich die Bedeutung der Schrift so fasse. Er behauptet allein, daß demselben aus dieser Fassung mit Unrecht ein Vorwurf gemacht werde, da in derselben ein Gegensatz gegen die Lehre unserer Kirche über die Schrift überall nicht gesehen werden dürfe. Und zwar scheint er dabei der Zustimmung so sicher zu sein, daß er es gar nicht für nöthig hält, auch nur ernstlicher auf die Frage einzugehen. Obwohl v. H. (vgl. Schriftbeweis I. S. 10) sehr wohl weiß, was ja auch Jedem aus jedem Compendium der Dogmatik bekannt sein muß (m. vgl. z. B. auch Schmid's Dogmatik), daß unsern „Vätern" die heil. Schrift als unicum cognoscendi principium des Glaubens und der Theologie galt, und daß sie das größte Gewicht auf diesen Satz legten, so begnügt er sich doch in der „Beleuchtung" damit, hervorzuheben, daß die Concordienformel in der bekannten Stelle der Einleitung zur Epitome von der heil. Schrift nur dies sage, daß sie die einige wahrhafte Richtschnur sei, nach der alle Lehrer und Lehre zu richten und zu urtheilen seien, womit die Concordienformel in dieser Stelle allerdings zunächst nur die normative Bedeutung der heil. Schrift ausspricht. Wenn v. H. außerdem statt eigener weiterer Erörterung über diesen so wichtigen Punkt auf Dr. Philippi's Glaubenslehre verweist, worin dieselbe Fassung des evangelischen Schriftprincips wie die Baumgarten'sche vorgetragen sei, so kann darin,

wie es ſich auch mit Dr. Philippi's Darſtellung verhalten möchte, doch ſchlechterdings nichts zur Sache Dienliches geſehen werden.

Die Anſicht v. Hofmann's alſo iſt es, daß es nicht im Widerſpruch mit der Lehre unſerer Kirche von der Schrift ſtehe, wenn ihr allein die Bedeutung der einzigen Norm zugeſtanden werde. Wie wir ſpäter ſehen werden, iſt auch die eigene Lehre v. Hofmann's die, daß der heil. Schrift allein die Bedeutung der einzigen Norm zukomme, daß ſie nur unter dieſem Geſichtspunkte, nicht aber als Erkenntnißquelle von Nothwendigkeit für die Kirche und den Glauben ſei. Das nothwendige Correlat zu dieſer Verwerfung des Satzes von der Schrift als einzigem Erkenntnißprincip des Glaubens iſt dann die Anſicht über die Bedeutung, welche der lebendigen Lehre und Predigt in der Kirche, oder, um v. H.'s Terminologie zu gebrauchen, dem „Worte der Kirche" zukommen ſoll. Erkenntnißprincip des Glaubens, das, wodurch der Glaube gewirkt wird und ſeinen Inhalt empfängt, iſt nicht das Wort der heil. Schrift, ſondern das „Wort der Kirche". Und ſo tritt uns denn auch dieſer correlate Satz über das „Wort der Kirche" und ſeine Bedeutung für den Glauben in der „Beleuchtung" entgegen, da, wo v. H. die Theologie B.'s gegen den Vorwurf vertheidigt, daß ſie die Wirkſamkeit des heil. Geiſtes von dem Gnadenmittel des Worts völlig ablöſe (vgl. S. 23 ff.), und nicht minder in der Lehre v. H.'s ſelbſt, wie ſie in ſeinem „Schriftbeweis" vorliegt. Dieſe beiden Sätze alſo, die in nothwendiger Zuſammengehörigkeit ſtehen, der Satz von der heil. Schrift, daß ſie allein die Bedeutung der einzigen Norm für die chriſtliche Heilswahrheit habe, und der bezeichnete Satz von dem „Worte der Kirche", daß es im Unterſchiede von der Schrift das den Glauben gründende und ihm ſeinen Inhalt gebende Erkenntnißprincip für den Glauben ſei, — dieſe beiden Sätze ſind es, welche wir näher zu prüfen haben werden.

Wenn v. H. bei der Aufſtellung dieſer Sätze ſo zuverſicht-

lich zu Werke geht, so erklärt sich das wohl daraus, daß der von Dr. v. H. vertretene Satz über die heil. Schrift allerdings bei sehr vielen Theologen, auch positiv-gläubigen, keinen sehr großen Anstoß erregen wird. Wir wissen es recht gut, daß das auch der nächste Eindruck bei manchen von unsern Lesern sein wird, deren Zustimmung wir dennoch zu gewinnen hoffen. Bei der Unsicherheit, in welcher sich die Lehre von der heil. Schrift noch immer befindet, ist der eigentliche Inhalt jenes Satzes, sind die Consequenzen, die er in sich schließt, dem Bewußtsein Vieler nicht sofort klar. Sie denken vielmehr nur an eine unbestrittene Wahrheit, welche auszusprechen die Absicht jener Sätze sei, nämlich daran, daß es ja doch ohne Frage von der größten Wichtigkeit sei, die heilskräftige Wirksamkeit des Wortes Gottes als gepredigten in der Kirche zum Glauben und zum Heil neben der Schrift festzuhalten, sie denken an die Thatsache, daß, wenigstens der Regel nach, der Glaube nicht sowohl durch die Schrift als durch die lebendige Predigt geweckt und ausgebreitet wird, sie erinnern sich an alles das, was in dieser Beziehung die lebendige Predigt neben der Schrift als nothwendig und als durch die Schrift als solche unersetzbar erkennen läßt. Sie denken mit einem Worte an den so sehr berechtigten Gegensatz gegen eine falsch äußerliche Ueberschätzung des von der lebendigen Predigt der Kirche verlassenen Schriftworts, des bloßen Buchs, und sehen so in den Sätzen v. H.'s eben wohl nur den berechtigten lutherischen Gegensatz gegen reformirte Aeußerlichkeit im Gebrauch der heil. Schrift. Und v. H. hat in den kurzen Worten der Beleuchtung über diesen Punkt nicht unterlassen, eben durch die Citate aus Dr. Philippi's Glaubenslehre seinen Satz unter dies für denselben sehr günstige Licht zu stellen.

Wir bitten den Leser zunächst, sich diesem Scheine nicht hingeben zu wollen. Wir sind überzeugt, das Urtheil über die Sätze v. H.'s wird ein durchaus anderes werden, wenn wir den Inhalt und die Folgen jener Sätze näher entwickeln, wenn

wir die dogmatiſche Subſtruction darlegen, welche jenen zunächſt ſo unſchuldig klingenden Sätzen in der Hofmann-Baumgartenſchen Theologie geworden iſt, und welche Bedeutung die ſo ſubſtruirten Sätze für jene Theologie gewonnen haben. Wir werden aber zu dem Ende, ehe wir in die nähere Kritik v. H.'s eingehen, zuvor, um die Grundlage für dieſelbe zu gewinnen, die Lehre von der heil. Schrift unter den Geſichtspunkten, die in Frage kommen, poſitiv entwickeln müſſen. Wenn es uns dabei gelänge, die Entwickelung der ſo bedeutungsvollen Lehre von der heil. Schrift in einigen Punkten von dem Grunde der in der Lehre unſerer Kirche gegebenen Wahrheit aus zu fördern, ſo würden wir darin den eigentlichen Lohn unſerer Arbeit ſehen.

Ehe wir jedoch in die Unterſuchung ſelbſt eintreten, möge es uns geſtattet ſein, an Luther's eigenen, perſönlichen Entwickelungsgang zum evangeliſchen Glauben hin zu erinnern. Nicht, als ob wir uns dadurch etwas an dem dogmatiſchen Beweiſe erſparen wollten: aber in dieſem perſönlichen Entwickelungsgange Luther's vollzieht ſich in urſprünglich lebendiger, in prototypiſcher Weiſe, was dann Princip und Lehre der neuen Kirche geworden iſt. So kann, was wir da wahrnehmen, zu einer vorläufigen Orientirung über das Ganze unſerer Frage dienen. Auch iſt ja nicht ſelten auf jenen Entwickelungsgang Luther's eben von Solchen Bezug genommen, welche die Bedeutung der lebendigen Verkündigung der Heilswahrheit in der Kirche für das Zuſtandekommen des Glaubens geltend gemacht haben. Um ſo mehr wird es gerechtfertigt erſcheinen, daß auch wir daran erinnern.

Es iſt häufig darauf hingewieſen, wie Luther nach ſeiner eigenen oft von ihm wiederholten, in Melanchthon's vita Lutheri aufbewahrten Erzählung in ſeiner Gewiſſensangſt im Kloſter zu Erfurt die Kunde von der Sündenvergebung und von der Gerechtigkeit durch den Glauben nicht zuerſt durch die Schrift, ſondern durch einen Greis im Auguſtinercollegium empfing,

der zur Tröſtung und zur Stärkung ſeines angefochtenen Gewiſſens öfters über den Artikel des Glaubens von der Vergebung der Sünden, daß es Gottes Wille ſei, daß Jeder glaube, ihm ſeien die Sünden vergeben, zu ihm redete und dieſe Auslegung jenes Artikels des apoſtoliſchen Glaubens mit einem Citat aus einer Predigt Bernhard's von Clairveaux zu beſtätigen pflegte. Man hebt hervor, wie ſich darin offen genug die Bedeutung der lebendig verkündigten Heilswahrheit zeige. Und gewiß, jener Vorgang iſt in ſofern auch von der größten Wichtigkeit, als er zeigt, wie Luther durch ſeine eigene Erfahrung von Anfang an vor einer falſch äußerlichen Auffaſſung des Schriftgebrauchs bewahrt geblieben iſt, und wie für ihn vielmehr von Anfang an die nothwendige Zuſammengehörigkeit der lebendigen Predigt mit der Schrift eine erfahrene und feſtſtehende Thatſache geweſen iſt, die dann auch beſtimmend für den Charakter der lutheriſchen Reformation hat werden müſſen. Allein man zieht zu leicht einſeitige Folgerungen für die Bedeutung der lebendigen Predigt im Unterſchiede von der Schrift aus jener berühmten Erzählung Luther's, weil man das Ende derſelben ganz zu überſehen pflegt. Das Citat aus einer Predigt Bernhard's, welches der Greis zur Beſtätigung ſeiner Auslegung des Artikels von der Vergebung der Sünden anzuführen pflegte, ſchließt mit einer Hinweiſung auf die Lehre des Apoſtel Paulus von der Glaubensgerechtigkeit. „Sic enim", ſo ſchließt das Citat und damit die Rede des Greiſes, „arbitratur Apostolus: gratis justificari hominem per fidem." Und eben dies Wort, das Wort des Apoſtels, war es, was Luther nach ſeiner Erzählung erfaßte, durch das er aus der Angſt zum Frieden gekommen iſt, indem er durch dies Wort in die ſeligmachende Lehre des Apoſtels und der Schrift überhaupt von der Rechtfertigung allein durch den Glauben an die Sündenvergebung um Chriſti willen geführt iſt. „Hac se voce" (durch dieſes Wort des Apoſtels), ſo ſchließt die Erzählung Luther's in Melanchthons vita Lutheri, — „hac se voce non solum con-

firmatum esse Lutherus dicebat, sed commonefactum etiam de tota Pauli sententia, qui toties inculcat hoc dictum: Fide justificamur. De quo, quum multorum expositiones legisset, tunc ex hujus sermonibus et suae mentis consolatione animadvertisse interpretationum, quae tunc in manibus erant, vanitatem. Paulatim legenti et conferenti dicta et exempla in Prophetis et Apostolicis recitata, et in quotidiana invocatione excitanti fidem, plus lucis accessit.“ Und dann erzählt Melanchthon noch weiter: Tunc et Augustini libros legere coepit, ubi et in Psalmorum enarratione, et in libro de Spiritu et litera, multas perspicuas sententias reperit, quae confirmabant hanc de fide doctrinam et consolationem, quae in ipsius pectore accensa erat.“ In dem Herzen Luther's, der bereits die Ohnmacht des Willens der Sünde gegenüber erfahren hätte, und den nach der Erzählung Melanchthon's das Wort: Er hat Alle unter die Sünde beschlossen, auf daß er sich Aller erbarme, schon früher aufs Tiefste ergriffen hatte, so daß er dies Wort häufig in sein flehendes Gebet mischte, ohne freilich noch zu wissen, wie das zugeht, daß Gott sich des Sünders erbarmt, — in dem durch die Buße vorbereiteten Herzen Luther's haben die bis in die Schrift zurückweisenden Worte des Greises von der zu glaubenden Vergebung der Sünden zuerst den evangelischen Trost ausgegossen und den Glauben entzündet. Aber nur angefangen war doch damit erst die Gründung des Glaubens. Zum ruhigen festen Abschluß dieses getrosten Glaubens der seligen Kindschaft Gottes kam es erst, als Luther dessen, was ihn tröstete, in der Schrift gewiß geworden war. Es ist ja bekannt genug, daß Luther nicht plötzlich in seinem Glauben fest und fertig geworden ist. Jahre hat es gedauert, bis es dahin kam, wie es ja denn auch nicht zu übersehen ist, daß der Greis Luthern wohl auf den Glauben, durch welchen man gerecht wird, hingewiesen hat, daß aber er so wenig wie irgend ein Anderer vor Luther die rechte Art dieses Glaubens rein und sicher genug kannte und zu lehren vermochte, sondern

daß Luther selbst erst durch die Schrift zu einer reineren Einsicht in die Bedeutung dieser Lehre gelangen mußte, ehe seine Gewissensnoth gründlich geheilt werden konnte. Zwar durch den Trost, den die durch ein Schriftwort befestigten Reden des Greises dem Herzen Luther's gegeben hatten, war Luther den hergebrachten Auslegungen gegenüber frei geworden, welche die große Lehre des Apostels von der Glaubensgerechtigkeit verdeckt und verschüttet hatten, und es war ihm dadurch das rechte Verständniß der Schrift erschlossen: aber zur zweifellosen Zuversicht vollenden konnte sich sein Glaube erst, als ihm allmälig durch emsiges Forschen in der Schrift, wobei ihm denn auch viele Aussprüche in den Schriften Augustin's zu Hülfe kamen, das, was ihn tröstete, als unzweifelhafte, helle Lehre der heil. Schrift klar und gewiß geworden war. Das Tröstliche der Reden des Greises von der zu glaubenden Sündenvergebung Gottes, das er mit den durch diese Reden gegründeten Anfängen des Glaubens im Herzen erfahren und geschmeckt hatte, konnte doch nicht der feste Grund dieses in ihm angefangenen Glaubens, seiner zweifellosen Zuversicht werden; diesen Grund fand er erst im sicheren Zusammenschluß seines Glaubens mit dem ihm hell gewordenen Worte der heil. Schrift, auf welches ihn die Trostrede des Greises von Anfang an hingewiesen hatte. Es steht das Alles in vollster Uebereinstimmung damit, wenn Luther später lehrte, daß zwar das Wort der Schrift nur dem hell und verständlich sei, dem es im Glauben durch den heil. Geist hell und verständlich werde, daß aber der heil. Geist die Wahrheit des Glaubens nicht anders in uns gründe und daß diese Wahrheit auch Andern nicht anders erwiesen werden könne, als durch helle und klare Wörte der heil. Schrift, die in ihrem wörtlichen Verstande deutlich und unwidersprechlich erwiesen seien.

Aus dem Entwickelungsgange Luther's folgt also für das Verhältniß zwischen der lebendigen Verkündigung und der heil. Schrift in Beziehung auf den zu gründenden Glauben dieses: die lebendige Predigt vermag wohl und ist wohl nothwendig,

den Glauben in ſeinen Anfängen zu gründen, freilich auch dies nur mit Hinweiſung auf das Wort der heil. Schrift, aber ſicher und feſt werden, überhaupt vollenden kann ſich der Glaube als in uns entſtehender, allein im hellen und beſtimmten Zuſammenſchluß mit dem Wort der heil. Schrift ſelbſt, in das ihn die Predigt von Anfang an hineinweiſt und treibt.

In die Unterſuchung ſelbſt eintretend, müſſen wir zunächſt die Streitfrage ſelbſt genauer feſtſtellen. Zu leicht verſteckt ſich ja der Irrthum in zu unbeſtimmt gehaltenen Faſſungen der Sätze und Definitionen.

Es hat von vorn herein etwas Irreführendes, wenn man bloß von der Schrift als „einziger" Norm oder als „einziger" Erkenntnißquelle der chriſtlichen Heilswahrheit ſpricht. Es ſind das nichts als abbrevierte Formeln, die im kirchlich wiſſenſchaftlichen Sprachgebrauche nur geſtattet ſind, ſo weit das nähere, richtige Verſtändniß als bekannt und zugeſtanden vorausgeſetzt werden darf. Entſteht Streit über ſolche Sätze, ſo iſt es nöthig, daß genau feſtſtehe, was eigentlich mit jenen Sätzen gemeint ſei.

Auch, wenn von der heil. Schrift geſagt wird, daß ſie die „einzige" Norm ſei, kann das nicht in jedem Sinne verſtanden werden, nicht ſo, als ob es überhaupt keine andere Norm in der Kirche gäbe oder geben dürfte. Oder kommt nicht wirklich auch dem kirchlichen Bekenntniß als norma normata eine normative Bedeutung zu, und zwar in Betreff der in der Kirche gelehrten und gepredigten Heilswahrheit? Beruht nicht eben die kirchliche Bedeutung und Geltung, die kirchliche Nothwendigkeit des Symbols darauf, daß es Norm iſt? Alſo die heil. Schrift iſt nicht die „einzige" Norm in dem Sinn, daß es durchaus keine andere Norm in der Kirche geben dürfte. Und doch iſt es auch ebenſo klar, daß die normative Bedeutung des Symbols in der Kirche in keiner Weiſe beſchränkt und beſchrän-

ken darf, was in dem Satze von der einzigen, von der ausſchließlichen Normativität der heil. Schrift ausgeſagt werden ſoll. Man braucht vielmehr nur das Verhältniß zwiſchen dem Symbol, das, wie man nicht überſehen möge, zum „Worte der Kirche" gehört, und zwiſchen der heil. Schrift näher zu betrachten, um auch ſofort daran erinnert zu werden, in welchem beſtimmteren Sinne die heil. Schrift in unſerer Kirche als einzige und ausſchließliche Norm in Glaubensſachen gilt. Die heil. Schrift allein und ausſchließlich iſt diejenige Norm der Lehre, welche in und durch ſich ſelbſt, um ihres Weſens willen, die ſichere und gewiſſe Gewähr für den Glauben hat, über Wahrheit und Irrthum in Sachen des Glaubens recht zu entſcheiden, ſo daß im Fall des Streits oder des Zweifels allein auf ſie als entſcheidende Norm recurrirt werden kann und muß. Die heil. Schrift iſt die einzige Norm der chriſtlichen Lehre inſofern, als in ihr allein die Heilswahrheit Gottes in objectiv gewiſſer Weiſe dem Glauben gegeben iſt, und auf welche alſo allein zurückgegangen werden kann, wenn die Entſcheidung durch eine ſolche objectiv gewiſſe Darſtellung der Heilswahrheit Gottes nothwendig iſt. Die ſo beſtimmter gefaßte ausſchließliche Normativität der heil. Schrift bleibt ſomit auch unberührt und unverletzt durch eine andere Norm, die in der Kirche gilt, wenn nur derſelben in keiner Weiſe eine in ihr ſelbſt ruhende, von der Schrift unabhängige, ſondern allein eine von der Schrift ſchlechthin abhängige Normativität beigelegt wird, wie es denn ja der Fall mit dem kirchlichen Bekenntniß iſt, durch welches nichts Anderes als die ausſchließliche Normativität der heil. Schrift kirchlich zu wirklicher Geltung gebracht werden ſoll, indem die Kirche vermittelſt des Symbols die in der Schrift erfaßte und auf die Auctorität der Schrift geſtützte Wahrheit als Norm alles Lehrens und Predigens in der Kirche zur Anwendung bringt.

Ganz ebenſo, wie mit dem Satze von der „einzigen" Normativität der heil. Schrift, verhält es ſich auch mit dem Satze

unſerer Kirche, daß die heil. Schrift die einzige Erkenntnißquelle, das einzige Erkenntnißprincip der chriſtlichen Heilswahrheit ſei. Auch dieſer Satz nach ſeinem beſtimmteren Sinn beſagt nur dies, daß man die Heilswahrheit Gottes in objectiv ſicherer und gewiſſer Weiſe, ſo alſo, daß man gewiß ſein kann, dieſe Heilswahrheit Gottes ſelbſt ſo, wie ſie Gott dem Glauben gegeben hat, zu finden und zu haben, allein und ausſchließlich im Wort der heil. Schrift und nirgendwo anders finden kann. Das geltend zu machen, iſt der im höchſten Grade bedeutungsvolle, für die Wahrheit des Glaubens entſcheidende Sinn jenes Satzes. Mehr aber oder überhaupt etwas Anderes will er dagegen nicht ſagen. So ſchließt er alſo auch andere Erkenntnißquellen der chriſtlichen Heilswahrheit keineswegs überhaupt aus, er ſpricht vielmehr ſolchen nur jenen ausſchließlich der heil. Schrift als Erkenntnißquelle vindicirten Charakter der in ihnen ſelbſt begründeten objectiven Gewißheit ab. Es iſt alſo durch dieſen Satz von der heil. Schrift nicht ausgeſchloſſen, daß die Kenntniß von der chriſtlichen Heilswahrheit in der Kirche zunächſt nicht ſowohl durch die Schrift als durch die lebendige Verkündigung an die Einzelnen kommt. Ja noch mehr: es iſt durch jenen Satz von der Schrift auch das nicht ausgeſchloſſen, daß die lebendige Verkündigung nothwendig zur Schrift hinzutreten muß und daß die der lebendigen Lehre und Predigt zukommende eigenthümliche und nothwendige Bedeutung für das Zuſtandekommen und die Entwickelung des Glaubens ſchlechterdings nicht durch die heil. Schrift als ſolche erſetzt werden kann. Was aus dem richtig gefaßten Satze von der heil. Schrift als einzigem Erkenntnißprincip, als einziger Erkenntnißquelle der chriſtlichen Heilswahrheit, für die lebendige Verkündigung derſelben folgt, iſt zunächſt nur dies, daß die lebendige Verkündigung als ſolche, für ſich im Unterſchiede von der heil. Schrift, nicht eine ſolche Quelle der Heilserkenntniß iſt, aus welcher die Heilswahrheit Gottes mit der objectiv begründeten Gewißheit ihrer Wahrheit,

nicht mit objectiver Sicherheit so, wie Gott sie dem Glauben gegeben hat, geschöpft werden kann.

Es wird wohl unmittelbar einleuchten, wie sehr schon durch diese nähere Bestimmung des Sinnes der in Frage kommenden Sätze über die Schrift eine sichere Beantwortung der uns vorliegenden Frage gefördert ist. Ja, es ergiebt sich schon auf Grund dieser näheren Bestimmungen über den eigentlichen Sinn der Sätze über die Schrift ohne Weiteres und mit logisch zwingender Nothwendigkeit, daß es unmöglich ist, den einen der beiden Sätze, z. B. den von der ausschließlichen Normativität der heil. Schrift, festzuhalten und den andern zu verneinen. Oder worauf beruht denn die einzige Normativität der heil. Schrift? Muß dieselbe nicht ihren Grund haben in dem, was die Schrift ist und wofür sie vom Glauben gehalten werden kann und muß? Beruht sie auf etwas Anderem als darauf, daß der Glaube gewiß ist, in der heil. Schrift und allein in ihr die objectiv gewisse Darstellung der Heilswahrheit Gottes für den Glauben zu haben, also auf etwas Anderem als darauf, daß die heil. Schrift die einzige Erkenntnißquelle der christlichen Heilswahrheit ist, in fosern als allein in ihr diese Heilswahrheit Gottes als objectiv gewisse vom Glauben gefunden und erkannt werden kann, und als deshalb auf die heil. Schrift als das einzige principium der gewissen christlichen Heilserkenntniß recurrirt werden muß?

In der That, der Satz von der heil. Schrift, daß sie (in dem nun näher festgestellten Sinne) die einzige Erkenntnißquelle der christlichen Heilswahrheit sei, ist immanente Voraussetzung des Satzes von der Schrift als einziger Norm. Weil die Schrift die einzige von Gott dem Glauben gegebene objectiv gewisse Darstellung der christlichen Heilswahrheit ist, weil diese daher als objectiv gewisse allein in der Schrift erkannt werden kann, deshalb und allein deshalb ist die heil. Schrift die einzige Norm aller Lehre in der Kirche. Also wenn man den Satz, daß die Schrift einzige Norm sei, wirklich festhalten will, so wird man auch

unmöglich umgehen können, zuzugeben, daß die Schrift in demſelben Sinne, in welchem ſie einzige Norm iſt, auch einzige Erkenntnißquelle der chriſtlichen Heilswahrheit wirklich iſt. Es iſt nicht abzuſehen, wie man das ſollte umgehen können, ohne den Satz von der Schrift als einziger Norm der chriſtlichen Heilswahrheit ſeines Grundes zu berauben und in die Luft zu ſtellen. Und ſo hat ſich denn allein durch eine nähere Betrachtung der Sätze auf ihren eigentlichen Sinn und Inhalt die Sache dahin gewendet, daß es ſchwer wird, zu begreifen, wie ein Theologe dazu kommen kann, den Satz, daß die Schrift einzige Norm ſei, feſthalten zu wollen, und den andern, daß ſie in demſelben Sinne auch einzige Erkenntnißquelle der chriſtlichen Heilswahrheit ſei, zu verneinen.

Es wird dies jedoch begreiflicher, wenn man auf Folgendes achtet. Das, was jener dialektiſch allerdings ſchlechthin unmöglichen Behauptung v. H.'s eigentlich zu Grunde liegt und nur einen höchſt verfehlten Ausdruck in derſelben gefunden hat, iſt gar nicht ſowohl die Frage, ob die heil. Schrift in demſelben Sinn, wie ſie einzige Norm iſt, auch einzige Erkenntnißquelle der chriſtlichen Heilswahrheit wirklich ſei — es iſt eine reine Verwirrung, die Frage ſo zu ſtellen, — als vielmehr eine ganz andere Frage, nämlich die, ob die heil. Schrift auch als die einzige objectiv gewiſſe Erkenntnißquelle der chriſtlichen Heilswahrheit eben ſo nothwendig für die Kirche und für das Zuſtandekommen des Glaubens in der Kirche in Betracht komme, wie es der Fall iſt in Betreff der Schrift als Norm. Alſo die Frage, um die es ſich handelt, iſt die, ob die Kirche der heil. Schrift nur nothwendig bedarf zur Normirung ihrer Lehre, oder ob die heil. Schrift außerdem auch nothwendig iſt als Erkenntnißquelle, was der Fall ſein muß, wenn in der Kirche eine objectiv gewiſſe Erkenntnißquelle der chriſtlichen Heilswahrheit zum Zuſtandekommen des Glaubens und zur rechten Faſſung ſeines Inhalts nothwendig iſt. Mit einem Worte, die Frage, um die es ſich handelt, iſt nicht ſowohl eine Frage nach dem,

was die Schrift ist, nach ihrem Wesen, sondern eine Frage nach dem für den Glauben und die Kirche nothwendigen Gebrauche der heil. Schrift. Man sieht, so hat die Frage nach der Bedeutung der Schrift als Norm und als Erkenntnißquelle einen Inhalt gewonnen, der seine Erledigung dadurch nicht finden kann, daß gezeigt wird, was die Schrift an sich ist und was sie sein muß, um überall als einzige Norm gelten zu können. Erst mit der so gefaßten Frage stehen wir wirklich vor dem Problem, um das es sich in Betreff des Verhältnisses zwischen der lebendigen Verkündigung in der Kirche und dem Worte der heil. Schrift handelt.

Zugleich ist uns durch diese bestimmtere Fassung der Frage auch bestimmter der Weg gewiesen, den wir zur Beantwortung derselben einzuschlagen haben. Wir haben zu zeigen, daß die heil. Schrift, welche die einzige objectiv gewisse Darstellung der Heilswahrheit Gottes ist, auch als Erkenntnißquelle, als Erkenntnißprincip für den Glauben schlechthin nothwendig sei. Es wird also zu zeigen sein, daß das objectiv gewisse Wort der heil. Schrift nicht bloß nothwendig sei, um daran als Norm eine bestimmte Gestaltung des Glaubens und der Lehre in der Kirche zu prüfen, sondern daß dasselbe, abgesehen von diesem Gebrauch der Schrift als Norm, schlechthin nothwendig sei in sofern, als ohne dasselbe, abgesehen von demselben, der Glaube in der Kirche weder in rechter Weise entstehen, noch in rechter Weise seinen Inhalt finden und haben kann. Ist die Schrift nothwendig zum Zustandekommen des Glaubens, muß der Glaube, um als der rechte Glaube wirklichwerden und bestehen zu können, das, was er glaubt, was er als seinen Inhalt erfaßt und festhält, in der Schrift gefunden haben, so ist damit die Nothwendigkeit einer Beziehung des Glaubens zur heil. Schrift gegeben, welche nichts zu thun hat mit dem Gebrauch der heil. Schrift als Norm, sondern welche eben die Beziehung des Glaubens zur heil. Schrift als Erkenntnißquelle, als Erkenntnißprincip ist.

Zuletzt sei noch, um die Streitfrage gegen Mißverständnisse zu schützen, die folgende Bemerkung hinzugefügt. Wenn die Nothwendigkeit der heil. Schrift als einziger Erkenntnißquelle in dem näher bestimmten Sinne geltend gemacht wird, so heißt das nicht, daß in der Schrift alles das müßte gefunden werden können, was zu wissen in der Kirche nützlich und auch nothwendig werden kann, — es heißt das somit vor Allem auch nicht, daß aus der Schrift alles das Wissen der mannigfachsten Art müßte geschöpft werden können, welches nothwendige Voraussetzung für eine Wissenschaft vom Glauben ist. Alle Sätze, welche in der Reformationszeit über die Schrift, ihre Beschaffenheit und ihre Bedeutung aufgestellt sind, wie z. B. auch die Sätze von der sufficientia und perspicuitas der heil. Schrift, sind aufgestellt allein mit der Beziehung auf das für den Glauben zum Heil Nothwendige, also mit der Beziehung auf das, was an Offenbarung dem Glauben gegeben sein muß, damit er ein lebensfähiger und zur Genüge ausgerüsteter in den Einzelnen wie in der Gemeinde bis ans Ende sein könne. Nur mit dieser Beziehung will auch der Satz von der heil. Schrift als Erkenntnißquelle verstanden sein.

Wir haben zunächst zu zeigen, daß ein objectiv gewisses Wort Gottes zum Zustandekommen des Glaubens nothwendig ist.

Ohne Zweifel ist es allerdings die im Worte uns kund werdende Heilsoffenbarung Gottes selbst, welche der Glaube erfaßt. Es ist nicht das Wort als solches das eigentliche Object des Glaubens. Das Wort als solches hat allein die Bedeutung des Mittels, dadurch uns kund ist, was der Glaube zur Seligkeit erfaßt. So ist es denn auch klar, daß nicht sowohl das Wort als solches, sondern vielmehr das im Wort uns kund und präsent Werdende es ist, was gotteskräftig zur Buße und zum Glauben in uns wirkt. Es ist zunächst der Inhalt des Worts, welchem die heilskräftige Wirksamkeit eig-

net. Daß dieſer Inhalt uns kund werde, darauf kommt es an, und die Art, wie dieſer Inhalt zum Glauben uns kund wird, ob im geſchriebenen oder im mündlichen Worte, auch die beſtimmte Faſſung der Worte, durch welche jener Inhalt dargeſtellt, kund gemacht wird, — das Alles iſt zunächſt einerlei in Betreff der eben durch den Inhalt des Worts hervorzubringenden Heilswirkung.

Aus dieſen unbeſtreitbar richtigen Sätzen ſcheint nun weiter auch ſofort zu folgen, daß das Wort als gepredigtes in der Kirche, ſofern nur darin jener Inhalt des Wortes Gottes kund wird, zum Zuſtandekommen und zum rechten Beſtande des Glaubens in den Einzelnen vollkommen genüge, und daß alſo dazu das Wort der heil. Schrift nicht nöthig ſei. Allein dieſer Schluß wäre in Wahrheit doch ein gänzlich unberechtigter, und man würde damit dem verderblichſten Irrthume verfallen. Es würde bei einem ſolchen Schluſſe ein ſehr weſentlicher Punkt überſehen, der aus dem Weſen des Glaubens folgt.

Was das Weſen des Glaubens betrifft, ſo ſteht für die evangeliſche Faſſung des Begriffs vom Glauben nichts feſter, als daß das Weſen deſſelben in der Gewißheit der Zuverſicht beſteht, die nicht zweifelt. Darin liegt bekanntlich der eigentliche Unterſchied zwiſchen dem evangeliſchen Begriff vom Glauben und dem römiſchen. Auf der Gewißheit des Glaubens, daß uns um Chriſti willen von Gott die Sünden vergeben ſind, beruht ja ganz und gar der Troſt des guten Gewiſſens gegen Gott, der neue gewiſſe Geiſt des neuen Lebens der ſeligen Gottes-Kindſchaft. Und überhaupt erſt das hat der Glaube angeeignet, glaubt er wirklich, deſſen er im Glauben gewiß geworden iſt. Ungewißheit, Zweifel iſt das Gegentheil des Glaubens. Damit es alſo zum Glauben komme, der uns ſelig macht, muß es zur Gewißheit des Glaubens kommen.

Nun beachte man weiter, daß es ſich bei dieſem Glauben um eine gewiſſe, feſte Zuverſicht zu Gott, zu Gott ſelbſt handelt. Denn um das Verhältniß zu Gott, zu Gott ſelbſt, dem

Herrn des Gerichts und des ſeligen Lebens, handelt es ſich bei der Frage wegen Verdammniß oder Seligkeit für die Creatur. Es iſt alſo der Wille Gottes, es ſind Thaten Gottes, es iſt überhaupt die Offenbarung Gottes, deren der Glaube gewiß werden muß. Es gilt da das große Wort Auguſtin's, daß das Herz der Creatur keine Ruhe findet, bis daß es ruhet in Gott, — ein Wort, das ja auch den Grundton im Glauben Luther's und unſerer Kirche ausſpricht. Alſo der gewiſſe Glaube, um den es ſich handelt, muß gewiß ſein, den Willen Gottes ſelbſt, die Offenbarung, das Wort Gottes ſelbſt erfaßt zu haben. Nur Gott ſelbſt, und Sein Wille, Sein Thun und Sein Wort kann der Creatur in ihrem Handel mit Gott etwas helfen.

So folgt nun aber weiter auch dies, daß es zur Gewißheit des Glaubens, um den es ſich handelt, alſo zu dem wirklichen Glauben nicht anders kommen kann, als wenn das Wort, das er erfaßt, das er glaubt, ihm gewiß werde als ein ſolches, welches ihm wirklich den Willen, die Thaten, überhaupt die Offenbarung Gottes kund macht. Es genügt alſo zum Zuſtandekommen der Gewißheit des Glaubens, in der das Weſen deſſelben beſteht, nicht, daß die Offenbarung Gottes bloß nach ihrem Inhalte für den Glauben kund werde: es muß außerdem zugleich für den Glauben die Gewißheit begründet ſein, daß, was ihm kund wird, wirklich die Offenbarung Gottes iſt. Damit der Glaube, wie ſein Weſen es fordert, gewiß werde, genügt es nicht, daß er das Wort Gottes habe: er muß es haben mit der Gewißheit, daß es das Wort Gottes ſei. Der Glaube bedarf alſo, um gewiß zu werden, und ſo ſich nach ſeinem eigenen Weſen zu vollenden, ein gewiſſes Wort Gottes, er bedarf alſo dazu der heil. Schrift, die das einzige objectiv gewiſſe Wort Gottes iſt.

Oder ſollten wir zu raſch geſchloſſen haben?

Sollte nicht etwa dennoch das Wort Gottes, wo es nur laut wird, alſo auch das gepredigte Wort Gottes als ſolches, rein durch ſeinen Inhalt mit der Wahrheit und Gotteskraft

deſſelben zugleich auch die Gewißheit, daß es wirklich das Wort Gottes ſei, begründen können?

Wir haben ſchon oben anerkannt, daß es der Inhalt des Wortes iſt, welchem zunächſt die heilskräftige Wirkſamkeit eignet. Und ſo iſt denn auch unbedingt zuzugeben, daß das Wort Gottes, wo und wie es nur nach ſeinem Inhalte kund und laut wird, alſo vor Allem auch das gepredigte Wort Gottes, das heilskräftige Wort Gottes iſt, durch das Gott ſelbſt im heil. Geiſte ſein Werk an den Herzen treibt. Nicht bloß von Luther, auch von unſern alten Dogmatikern iſt es auf's Beſtimmteſte ausgeſprochen und betont, daß das Wort Gottes und ſeine lebendige Heilskräftigkeit nicht an die Buchſtaben und Sylben, auch nicht an die Worte der heil. Schrift gebunden iſt. Wo nur das Wort Gottes nach ſeinem Inhalte laut wird, da wird es auch durch den heil. Geiſt kräftig ſein und in den Herzen zum Glauben und zum Heil wirken. Der Menſch wird alſo die göttliche Kraft und Wahrheit dieſes Worts, wie es ſtraft und wie es tröſtet, merken und fühlen können; das Wort, auch als gepredigtes, wird im Leben Wurzel faſſen und die heilskräftigen Anfänge des Glaubens wirken können. Und dies Alles wirkt das Wort zunächſt kraft ſeines Inhalts, durch das, was es ſagt und kund macht. Weiter muß auch dies zugegeben werden, — und es iſt von entſcheidender Wichtigkeit für eine rechte Einſicht in den wahren Entwickelungsproceß des Glaubens, dies nicht zu überſehen, — daß zunächſt das Wort eben durch das, was es ſagt, in der Kraft Gottes zum Glauben im Herzen wirkſam geworden, die Anfänge des Glaubens gewirkt haben muß, ehe es überall dazu ſoll kommen können, daß der Glaube des Wortes Gottes als ſolchen gewiß werde. Denn nur dem Glauben kann das Wort Gottes, auch das in der heil. Schrift beſaßte, als das Wort Gottes gewiß werden, und außer und vor dem Glauben kann ſolche Gewißheit in Betreff des Wortes Gottes ſchlechterdings nicht zu Stande kommen. Allein — und das darf man ja nicht überſehen —

das Alles wirkt doch das Wort, auch als gepredigtes, nur als das Wort Gottes, als ein solches, das sich von Anfang als Wort Gottes giebt und als solches gehört und hingenommen sein will. Es ist nicht so, daß jemals das Wort bloß nach seinem Inhalte, und nicht immer zugleich als das Wort Gottes sich darböte. Von Anfang an wirkt das Wort Gottes Alles, was es wirkt, und was es zunächst durch seinen Inhalt wirkt, doch nur unter der Voraussetzung, daß es das Wort Gottes wirklich ist, und es wirkt von Anfang an, was es wirkt, nur in so weit, als man es als das Wort Gottes gelten läßt. Was wäre ein Wort von der Vergebung der Sünden und was vermöchte es zu wirken, das sich nicht von allem Anfang an als ein Wort Gottes gäbe, als ein solches, darin Gott selbst seinen Rathschluß dem Menschen kund werden läßt! Nur unter der Voraussetzung, daß es wirklich das Wort Gottes ist, hat es überall einen Trost für das Gewissen des sündigen Menschen in sich. Also nur darauf kommt es an, daß der Mensch im Glauben dessen gewiß werde, was von Anfang an in Betreff des Wortes die Voraussetzung aller seiner Wirkungskräftigkeit ist, daß es nämlich das, wofür es sich ausgiebt, wirklich ist. Aber es fragt sich nun, ob die Gewißheit des Glaubens, daß das Wort wirklich, wie es sich dafür ausgiebt, das Wort Gottes ist, dadurch zu Stande komme, daß es sich durch seinen Inhalt und durch das, was es in uns wirkt, als Wort Gottes gewiß erweise, oder ob zu dem Ende, wie wir behauptet haben, dies nothwendig sei, daß das Wort selbst und an sich, also objectiv, als das Wort Gottes dem Glauben gewiß gemacht werde, daß das Wort ein objectiv gewisses Wort Gottes für den Glauben sei.

Es ließe sich nur ein doppelter Weg denken, auf dem man bloß auf Grund des Inhalts des Wortes zur Gewißheit darüber zu gelangen versuchen könnte, daß das Wort wirklich sei, wofür es sich ausgiebt, nämlich das Wort Gottes. Man könnte nämlich dessen gewiß werden zu können meinen, einmal durch

das, was es kraft ſeines Inhalts unter der Vorausſetzung, daß es Gottes Wort ſei, in uns wirkt, und ſodann, in ſpeculativer Weiſe, durch die Unterſuchung, ob es nach ſeinem Inhalte dem, was von Gott zu halten iſt, alſo dem Gottesbegriffe entſpricht. Beide Wege haben zunächſt etwas Verlockendes, denn der Inhalt des Wortes Gottes, im Glauben angeeignet, muß ſich ja allerdings nach ſeiner Gotteskraft in uns erweiſen, und weiter darf dieſer Inhalt ja auch dem Begriff von Gott nicht widerſprechen. Allein bei näherer Betrachtung zeigt ſich doch leicht, daß beide Wege das Geforderte nicht zu leiſten vermögen.

Was den erſten Punkt betrifft, ſo iſt ja nichts gewiſſer, als dies, daß das Wort Gottes ſeine Kraft erſt in uns auswirken kann, wenn es als ſolches im Glauben angeeignet iſt, daß die Folgen deſſelben in unſerem Leben nur feſtſtehen mit dem Glauben ſelbſt. Man achte, um zu ſehen, worauf es hier ankommt, nur einen Augenblick näher auf jene Grundgewißheit des evangeliſchen Glaubens, worauf das neue Leben des Glaubens überhaupt ruht, auf die Gewißheit des Glaubens an die uns im Worte Gottes zugeſprochene Sündenvergebung. Da iſt es ja allerdings keinem Zweifel unterworfen, daß das durch das Geſetz zerſchlagene Herz, wenn ihm das Troſtwort von der Vergebung der Sünden als Wort Gottes verkündigt wird, und wenn der heil. Geiſt es bewegt, die troſtreiche Kraft dieſes rettenden Wortes wohl empfinden kann, dem es gläubig ſich öffnet. Aber die Gewißheit des ſo in unſerem Herzen entzündeten Glaubens, welche gegen Anfechtungen und Zweifel, wie ſie aus unſerem eigenen Leben gegen jenen Glauben ſich erheben, geſchützt ſein ſoll, kann ſie ſich etwa als auf ihren feſten Grund nun auf den Troſt ſtützen, den das Wort für uns in ſich ſchließt und den wir erfahren, wenn wir demſelben glauben? Man vergeſſe nicht, daß die Anfechtungen und Zweifel, die unſern Glauben unſicher machen, eben dadurch mit dem Glauben auch den Troſt deſſelben, der aus dem Glauben fließt, unſicher machen, alſo mit dem Glauben auch den Troſt uns nehmen, auf den ſich der Glaube ſtützen ſollte. Der

Glaube kann keine Festigkeit in dem suchen, das nach seiner Festigkeit vom Glauben dependirt. Darauf kommt es an, daß der Glaube fest sei, damit wir seines Trostes gewiß sind. Der Glaube kann seine Gewißheit nicht in dem finden, was aus ihm fließt und an ihm hängt; in Anfechtungen und Zweifeln kann er seine Gewißheit nur behaupten, wenn er auf etwas gegründet ist, dessen Gewißheit nicht von der Gewißheit des Glaubens abhängt. Den Grund seiner Gewißheit kann also der Glaube nur in der Gewißheit des Worts haben, das er erfaßt hat, das er mit seinem Inhalte als göttlich gewiß festzuhalten vermag, auch wenn im eignen Leben des Menschen Alles widerspricht. Darauf also kommt Alles an, daß der Glaube als Wort Gottes ein solches Wort ergriffen hat, dessen er als objectiv gewissen Wortes Gottes gewiß sein kann. Wer erinnert sich hier nicht an jene große Grundregel Luther's für den Glauben, daß er in Anfechtung und Zweifel nicht auf sich und auf nichts, was in ihm ist, sehen dürfe, sondern daß er sich straks richten müsse auf das gewisse Wort Gottes, auf daß er durch die Gewißheit des Wortes, das er hat, wieder gewiß, getrost und fröhlich werde?

In Betreff des zweiten Punktes dürfen wir uns in diesem Zusammenhange wohl kurz fassen. Es genüge zu sagen, daß der rechte Gottesbegriff erst durch den Glauben an die Offenbarung Gottes gewonnen und fest gemacht wird, und daß die Offenbarung Gottes sein Wesen nicht so enthüllt und auch nicht so enthüllen kann, daß wir im Stande wären, aus dem dem Glauben gegebenen Begriff vom Wesen Gottes die offenbarten Mysterien unseres wunderbaren und unbegreiflichen Gottes speculativ zu begreifen: sondern der Glaube ist eine gewisse Zuversicht deß, das man hoffet, und zweifelt nicht an dem, das man nicht sieht. Nur in dem Wort Gottes, das der Glaube als ein objectiv gewisses Wort Gottes erfaßt hat, stehen für ihn die Heimlichkeiten Gottes, so weit er sie offenbart hat, fest. Oder vermöchten wir etwa den Wunderweg der Gnade Gottes in Jesu

Christo als dem Begriffe Gottes gemäß zu erkennen, dadurch, daß wir speculativ erkennten, wie die Heiligkeit und Gerechtigkeit Gottes zusammen in diesem Wege Gottes ihre göttliche Erfüllung finden? Nicht durch den verborgenen Gott können wir des offenbaren gewiß werden, sondern in dem offenbaren Gotte erfassen und haben wir Gott, so wie er sich uns gegeben hat.

Es scheint also, als wären wir zu dem Schlusse berechtigt, daß es, damit der Glaube gewiß werde, nicht genüge, wenn das Wort Gottes als solches seinem Inhalte nach verkündigt wird, sondern daß für den Glauben die Voraussetzung, unter der er von Anfang an das Wort erfaßt, daß es nämlich Wort Gottes sei, objectiv gewiß werden müsse, damit der Glaube an das Wort ein gewisser Glaube werde; also daß die Gewißheit des Glaubens an der objectiven Gewißheit des Wortes als solchen für den Glauben hänge, und daß es Fanatismus wäre, wenn sich der Glaube etwa bloß auf innere Erfahrungen hin, ohne auf Grund eines für ihn objectiv gewissen Wortes Gottes zur Gewißheit abschlösse. Allein wir dürfen unsern Satz doch noch nicht gegen Einwendungen gesichert halten. Wir dürfen nicht vergessen, daß wir uns noch gegen einen Einwurf anderer Art sicher zu stellen haben.

Es kann die Frage aufgeworfen werden, ob wir nicht die Bedeutung des testimonium Spiritus Sancti übersehen haben? Nicht selten pflegen neuere Theologen in unserer Frage zu rasch und unmittelbar auf das den Glauben im Herzen gewiß machende Zeugniß des heil. Geistes zu recurriren, und so unter dem Scheine positivster Gläubigkeit die Frage nach dem Verhältniß des Glaubens zu einem für ihn objectiv gewissen Worte Gottes im Zustandekommen der Gewißheit des Glaubens zu umgehen. — Wir haben es bereits im Obigen wiederholt ausgesprochen, daß nur durch Wirkung des heil. Geistes, der durch das Wort wie durch die Gnadenmittel überhaupt wirkt, nicht durch das Wort für sich der Glaube in uns gegründet werden

kann. So kann nun auch die Gewißheit des Glaubens nicht durch ein objectiv gewisses Wort für sich in uns begründet werden, sondern allein durch Wirkung des heil. Geistes, der durch das Mittel eines objectiv gewissen Wortes wirkt, kann auch diese Gewißheit des Glaubens in uns entstehen und besiegelt werden. Jede Ansicht, welche die nothwendige Bedeutung der Besiegelung unsers Geistes, des neuen Geistes des Glaubens, durch das Zeugniß des heil. Geistes übersähe, wäre als falsch zu verwerfen. Darum also handelt es sich hier nicht, ob das testimonium Spiritus Sancti nothwendig sei zum Zustandekommen der Glaubensgewißheit in uns, sondern die Frage ist, ob das Zeugniß des heil. Geistes die objectiv gewisse Bezeugung des geglaubten Wortes als Wortes Gottes für den Glauben entbehrlich erscheinen lasse? Und diese Frage müssen wir entschieden verneinen. Der heil. Geist wirkt, was er wirkt, nicht anders als durch die Mittel der Gnade. Dieser Fundamentalsatz über das Wirken des heil. Geistes, welcher den Fanatismus ausscheidet, fordert auch, daß der heil. Geist, der durch das Wort den Glauben wirkt, auch die Gewißheit des Glaubens nicht ohne Mittel, nicht ohne Mittel des Wortes wirkt, nicht ohne, sondern durch das Wort, das als ein objectiv gewisses dem Glauben gegeben ist. Nicht ein objectiv unsicheres Wort macht der heil. Geist durch innere Wirkung zu einem gewissen für uns, so daß er die innere Glaubensgewißheit, daß das geglaubte Wort Wort Gottes wirklich sei, wirkte, sondern unsern Glauben an ein objectiv gewisses Wort, der ja nicht als das Werk unserer eigenen Kraft in uns entstehen oder bestehen kann, macht der heil. Geist durch dieses Wort in uns fest und besiegelt er durch sein Zeugniß. Man ist bereits dem Irrthume des Fanatismus verfallen, sobald man die Gewißheit des Glaubens als solche unmittelbar, ohne Mittel, durch den heil. Geist gewirkt denkt. Oder wäre es nicht so? Nehmen wir einmal an, daß die Gewißheit des Glaubens, daß das empfangene und geglaubte Wort das Wort

Gottes ſei, unmittelbar, ohne Mittel eines für den Glauben objectiv gewiſſen Wortes Gottes in uns gewirkt würde. Dann wäre die Lage des Gläubigen die, daß er außer ſich kein anderes Zeugniß von einem gewiſſen Worte Gottes hätte, als die Bezeugung Anderer von ihren eigenen inneren Erfahrungen, welche für den, der nicht ſelbſt dieſe Erfahrungen in ſich erlebt, eine Gewißheit ſchlechthin nicht zu begründen vermögen: der Gläubige könnte alſo des Wortes Gottes als ſolchen allein in rein innerlicher, ſubjectiver Weiſe durch Wirkung des heil. Geiſtes in ſeiner Inwendigkeit gewiß werden. So fragen wir aber nun, wie es möglich ſein ſoll, in dieſer reinen Innerlichkeit der Erfahrungen mit Sicherheit zu unterſcheiden, ob derartige innere Erfahrungen, ob eine in uns ſich bildende oder feſtſetzende ſubjective Ueberzeugungsgewißheit wirklich durch den heil. Geiſt gewirkt iſt oder nicht? Nichts iſt ja beſtimmter in die Geſchichte der Kirche mit der Geſchichte der Schwärmerei hineingezeichnet, als daß in dieſer Beziehung Täuſchungen und Irrthümer, die ſchwerſten, dunkelſten, verderblichſten Selbſttäuſchungen möglich ſind. Es iſt ja auch für den, der es wirklich ernſt nimmt mit dem Wirken des heil. Geiſtes, nicht erlaubt, ſo nachläſſig bloß dies Wirken zu ſupponiren, wo man Luſt hat; man muß *gewiß* ſein des heil. Geiſtes, wenn man aus ſeinem Wirken nicht ein loſes Geſchwätz machen will. Wie aber werden wir denn gewiß, daß der heilige Geiſt in uns iſt und wirkt? Offenbart denn etwa der heil. Geiſt, außerdem daß er den Glauben in uns entzündend und befeſtigend in uns wirkt, auch noch dies, daß Er es iſt, welcher wirkt, ſtellt er neben ſeine Wirkung in uns auch noch ein ander Zeichen, daran wir den, *welcher* wirkt, erkennen können? Oder iſt es nicht vielmehr ſo, daß ſein Wirken eben aufgeht in den in uns *gewirkten* Wirkungen? Man überſehe doch das Gewicht dieſer Thatſache nicht, um ſich zu hüten vor allem leichtſinnigen Recurriren auf das Zeugniß des heil. Geiſtes. Aus einer ſubjectiven Ueberzeugungsgewißheit in religiöſen Dingen, die in uns entſteht

und in Zeiten, wo der Glaube wieder von Denen, die im Amt der Kirche auf der Kanzel oder auf dem Katheder ſtehen, gefordert wird, nur zu oft in künſtlicher Weiſe von den Einzelnen in ſich hervorgereizt und hervorgezwungen wird, — aus einer ſolchen ſubjectiven Ueberzeugungsgewißheit folgt noch nichts dafür, daß der heil. Geiſt wirkſam geweſen iſt. Es giebt nur ein Kriterium, das uns gewiß erkennen läßt, daß der heil. Geiſt in uns iſt und wirkt, nur ein einziges; nämlich wenn wir erfahren, daß der Glaube an das, was uns durch die objectiv gewiſſen Gnadenmittel Gottes gebracht und dargeboten wird, in uns entſteht, mag dieſer Glaube auch nur erſt in den allerſchwächſten, ärmſten Anfängen, der Glaube klein und unanſehnlich wie ein Senfkorn in uns entſtehen; denn wir wiſſen aus Erfahrung, daß dieſes neue Leben des Glaubens ſchlechthin nicht aus unſern eigenen Mitteln in uns wirklich werden kann, ſo daß wir eben dann im Glauben an das Wort, der in uns entſteht, in dem, was der heil. Geiſt in uns wirkt, das Wirken des dem Glauben an das Wort präſent werdenden dreieinigen Gottes, das Wirken des dem Glauben an das Wort kund gewordenen heil. Geiſtes in freudiger Glaubensgewißheit empfinden und merken. So iſt denn der Zuſammenſchluß des Glaubens mit den objectiv gewiſſen Mitteln der Gnade, vor Allem mit einem objectiv gewiſſen Worte Gottes, die nothwendige Vorausſetzung für die Beſiegelung unſeres Geiſtes in der Gewißheit des Glaubens durch das testimonium Spiritus Sancti. Nur durch dieſe Vorausſetzung iſt der Glaube gegen die Verirrungen des Fanatismus ſicher geſtellt. Denn man meine doch auch nicht, daß es, ſobald man die Gewißheit des Glaubens ohne ein objectiv gewiſſes Wort Gottes durch den heil. Geiſt unmittelbar gewirkt denkt, dann noch einen wirklichen Werth hätte, wenn man das Wirken des heil. Geiſtes durch das Mittel des Wortes Gottes als nothwendig feſthielte. Was kann dadurch für ein Schutz gegeben ſein, wenn es nicht objectiv feſtſteht, welches dieſes Wort Gottes wirklich iſt? Die

Verkündigung des Wortes Gottes in der Kirche ist mannigfach, und auch die kräftigsten Irrlehren geben sich als Gottes Wort. —

Wohin es führt, wenn man das Gewißwerden des neuen Geistes des Glaubens in uns loslöst von der nothwendigen Dependenz des Glaubens im Zustandekommen seiner Gewißheit von einem objectiv gewissen Worte Gottes, zeigt sich recht deutlich in der Antwort, die Dr. Baumgarten, der ja nichts Geringes von der geistgewirkten Glaubensgewißheit in ihm zu sagen weiß, in einer Stelle, die Dr. v. Hofmann in seiner Beleuchtung hat abdrucken lassen (vgl. S. 27 f.), und in der derselbe einen Irrthum nicht zu finden vermocht hat, auf die Frage giebt, wie es zu einer Gewißheit darüber in uns komme, ob wirklich der heil. Geist in unserm Innern „redet", oder die Stimme des Fleisches, wenn auch eine geistliche. „Ihr fragt", heißt es da (vgl. Baumgarten, Sach. II. S. 81 f.), „woher denn ein so aller seiner Geistesgüter beraubter und in die Gefangenschaft seines Fleisches verhafteter Mensch die Gewißheit gewinne, ob der Geist in seinem Innern redet oder abermals die Stimme des Fleisches, wenn auch eine geistliche. Daß ein Mensch in solchem Zustande nicht von der Stimme des Fleisches unter irgend welchem Scheine des Geistes betrogen werden kann *wider Willen und Wissen*, muß so lange feststehen, als überhaupt die Möglichkeit einer *Selbstgewißheit im menschlichen Bewußtsein* noch angenommen wird. Es ist einem solchen Menschen nicht anders zu Muthe, als wenn sein ganzes Wesen zu einem einzigen Nerv umgewandelt wäre, der nach außen bloßgelegt lediglich dazu dienen soll, um jede Gestalt und jeden Grad des Gegensatzes zwischen Geist und Fleisch sofort und bis in den Grund zu empfinden. Ein solcher Mensch merkt mit untrüglicher Sicherheit den leisesten Hauch der Fleischesregung, die an ihn herantritt, in der Aehnlichkeit und Gleichheit mit dem Wesen, dessen Fluch und Verdammniß er sich in jedem Augenblicke verhaftet weiß und fühlt. Und an diesem unaus-

ſprechlich ſcharfen und empfindlichen Gefühl für alles fleiſchliche Weſen hat er auch das ſicherſte Mittel, das Weſen des Geiſtes in ſeinen leiſeſten und feinſten Bewegungen ſofort und mit Gewißheit zu erkennen."

Da iſt alſo die Entſcheidung, auf die ſich die Gewißheit des Menſchen, daß er die Stimme des Geiſtes vernimmt, in den Menſchen gelegt, in welchem ſie auf Grund der Selbſtgewißheit im menſchlichen Bewußtſein, alſo auf Grund der Gewißheit, in welcher der Menſch in ſeinem menſchlichen Bewußtſein ſich ſeiner ſelbſt, ſeines eigenen Weſens und ſeines Inhalts, ſeiner Wahrheit und ſeiner Ziele bewußt wird, zu Stande kommen ſoll. Da iſt es alſo nicht der heil. Geiſt, der durch die Mittel der Gnade in uns wirkend unſerm Geiſte Zeugniß giebt, ſondern im Gegentheil unſer Geiſt giebt Zeugniß dem Geiſte außer uns, indem er mit der Sicherheit ſeiner Selbſtgewißheit darüber entſcheidet, was Stimme des Geiſtes und was Stimme des Fleiſches iſt. Und zwar iſt die Selbſtgewißheit, die zum Fundament der Gewißheit über den Geiſt gemacht wird, die Selbſtgewißheit des aller ſeiner Geiſtesgüter beraubten, und in die Gefangenſchaft des Fleiſches verhafteten Menſchen, alſo die Selbſtgewißheit des natürlichen unwiedergeborenen Menſchen, der noch unerlöſt von der Herrſchaft des Fleiſches, den Geiſt außer ſich, ſich gegenüber hat. Zwar denkt Dr. B. den Menſchen in dem Zuſtande, daß ſeine Fleiſchlichkeit, in der er gefangen iſt, durch den Hauch (?) des Geiſtes gerichtet und getödtet wird, aber dennoch iſt die Selbſtgewißheit des Menſchen, auf welche recurrirt wird, die des noch in dem gerichteten Fleiſche gefangenen Menſchen, in welchem der neue Geiſt noch nicht gegründet iſt, alſo die Selbſtgewißheit des unter dem Gericht ſtehenden alten Menſchen des Fleiſches und der Sünde. Wenn alſo Dr. B. dieſer Gewißheit des alten Menſchen die ſichere Entſcheidung über Geiſt und Fleiſch zuſchreibt, ſo iſt die Vorausſetzung die, daß dieſe Selbſtgewißheit im menſchlichen Bewußtſein, dieſes Innerſte des eigentlichen Selbſtes der Menſchen, von

der Verderbung durch die Sünde frei geblieben ist und nicht fällt unter das: „Durch Adams Fall ist ganz verderbt menschlich Natur und Wesen", so daß denn auch, wenn der Geist die Fleischlichkeit richtet und tödtet, jene Selbstgewißheit, jenes innerste Selbst des Menschen davon nicht mit betroffen wird, sondern nun ihrem eigentlichen Wesen nach als untrüglicher Richter über Geist und Fleisch auftreten kann. Der Gegensatz dieser Voraussetzung, in welcher das synergistische schüchterne kaum offen ausgesprochene Zustimmenkönnen des Menschen aus eigener Kraft zur Gnade zu dieser königlichen Entscheidungssicherheit des natürlichen Selbstbewußtseins des Menschen über Geist und Fleisch geworden ist, gegen die evangelische Lehre von der Erbsünde liegt offen genug vor.

Und worauf stützt sich nun eigentlich diese Entscheidungssicherheit, wie sie mit der Selbstgewißheit im Bewußtsein des natürlichen Menschen gegeben sein soll? Wie begründet Dr. B. weiter seinen Satz? Er sagt, ein solcher Mensch, dessen Fleischlichkeit durch den Hauch des Geistes gerichtet und verzehrt wird, merke mit untrüglicher Sicherheit den leisesten Hauch der Fleischesregung an der Aehnlichkeit und Gleichheit mit dem Wesen, dessen Fluch er fühlt, also mit dem Wesen des Fleisches, und eben daran habe er dann auch das sicherste Mittel, das Wesen des Geistes, eben als das andere, entgegengesetzte zu dem erkannten Wesen des Fleisches, sofort und mit Gewißheit zu erkennen. Also Dr. B. meint einem solchen Menschen eine vollkommene Einsicht in das Wesen des Fleisches, eine solche principielle Erkenntniß desselben zuschreiben zu dürfen, die im Stande ist, eine jede mögliche, noch so sehr in den Schein des Geistes gehüllte Regung des Fleisches eben aus dem Wesen des Fleisches sofort zu erkennen. Wir sehen davon ab, daß eine solche vollkommene Erkenntniß des Wesens des Fleisches als subjective des Menschen überall nicht möglich ist, da unser Erkennen nach allen seinen Beziehungen, auch unsere Erkenntniß des Fleisches und seines Wesens, Stückwerk ist und bleibt,

ſo lange wir in dieſem Leben ſind. Es intereſſirt uns nur zu beachten, wie Dr. B. eine ſolche vollkommene Erkenntniß des Fleiſchesweſens in dem Menſchen begründet denkt. Dr. B. ſpricht von einem Menſchen, der bereits vorher gemeint hat, im vollen Beſitz des Geiſtes zu ſein, bereits Chriſtus zu haben, alſo doch gewiß auch, die Scheidung zwiſchen Geiſt und Fleiſch in ſich erfahren zu haben, der ſich aber damit in einer argen Täuſchung befunden haben ſoll, da er in Wirklichkeit Chriſtus nur nach dem Fleiſche hatte, und obwohl er meinte, „mitten im Leben des Geiſtes zu ſtehen", doch noch im Weſen des Fleiſches gefangen lag. Dieſe Täuſchung wird nun, wie Dr. B. die Entwickelung des Menſchen beſchreibt, nicht etwa durch eine Reaction der Selbſtgewißheit im menſchlichen Bewußtſein, ſondern durch den Geiſt, der „außer ihm und ihm gegenüber ſteht", vernichtet, es wird ſo dieſem Menſchen zum Bewußtſein gebracht, daß er ſich nicht im Leben des Geiſtes, ſondern im Weſen des Fleiſches befindet. Und davon ſoll nun, was Dr. B. über die Selbſtgewißheit im menſchlichen Bewußtſein ſchreibt, die Folge ſein. Nach Dr. B. ſoll es nämlich die Folge jenes durch den Geiſt gewirkten Erweiſes der Täuſchung ſein, daß die Selbſtgewißheit des Menſchen, die eben jetzt als eine ſolche überführt wird, die einer argen Täuſchung erlegen iſt, indem ſie Fleiſch für Geiſt hielt, nun nicht etwa ein Mißtrauen gegen ſich faßt, als gegen eine ſolche, die gegen den Betrug des ſich geiſtlich ſtellenden Fleiſches nicht ſicher iſt, ſondern daß ſie, dieſelbe Selbſtgewißheit, nun vielmehr auf einmal im Stande iſt, untrüglich zwiſchen Geiſt und Fleiſch zu unterſcheiden. Da muß man fragen, wie das möglich ſein ſoll, woher der Selbſtgewißheit das auf einmal komme? Wie kann darin, daß eine einzelne beſtimmte Truggeſtalt des Fleiſches, die uns getäuſcht hat, für uns aufgedeckt iſt, eine Gewähr für uns liegen, daß wir nun das Weſen des Fleiſches unter jeder möglichen Truggeſtalt ſofort und mit Sicherheit erkennen können? Aus welcher philoſophiſchen Lehre über das Verhältniß zwiſchen dem Allgemeinen

und dem Beſonderen ſoll das erwieſen werden? Oder wäre das, was Dr. B. eigentlich meint, noch etwas ganz Anderes? Iſt etwa jene Selbſtgewißheit im menſchlichen Bewußtſein, die jetzt ſo entſcheidungsſicher in ihr Amt eintritt, bei jener erſten Täuſchung, die jetzt durch den Geiſt zerſtört wird, gar noch nicht recht betheiligt geweſen? Hat jene Täuſchung etwa eben nur deshalb über den Menſchen Macht gewinnen können, weil ſein eigentliches Selbſt, jene Selbſtgewißheit im menſchlichen Bewußtſein, überall noch nicht in die rechte Activität getreten war, und beſteht jetzt der eigentliche Fortſchritt, der Schritt, welcher den Uebergang aus der Fleiſchlichkeit in das Leben des Geiſtes ſicher ſtellt, etwa darin, daß nun durch den Geiſt außer uns die Frage in dies innerſte Centrum des Lebens, — in dieſe erſt jetzt wachgerufene Selbſtgewißheit des menſchlichen Bewußtſeins hineingetrieben iſt? Es ſcheint dies wirklich der Sinn zu ſein, und erſt ſo wird es wenigſtens verſtändlich, daß jene Selbſtgewißheit im menſchlichen Bewußtſein auf einmal ihrer Natur gemäß ſo unterſcheidungsmächtig und ihrer ſelbſt gewiß hervorbrechen ſoll.

Wie es übrigens in Dr. B.'s Theologie überhaupt der Fall iſt, daß in derſelben gewiſſe werthvolle Gedanken der neueren Theologie ſeit Schleiermacher eine einſeitig überſpannte, ins Falſche fortgebildete Faſſung gefunden haben, ſo iſt es auch mit der Bedeutung der Fall, die er der Selbſtgewißheit im menſchlichen Bewußtſein zur Begründung der Glaubensgewißheit zuſchreibt. Was er an einer anderen Stelle ſagt, daß es ein urſprüngliches Verhältniß zwiſchen Gott und dem Menſchen gebe, welches auch durch die Sünde nicht aufgehoben iſt, iſt unſtreitig ein ebenſo wahrer als bedeutungsvoller Satz. Dieſes urſprüngliche und bleibende Verhältniß zwiſchen dem Schöpfer und dem Geſchöpf, das ſich, wie verdunkelt und entſtellt auch immer, im Selbſtbewußtſein des Menſchen wiederſpiegelt, iſt das unzerreißbare Band, durch das der Menſch, trotz ihm, an Gott gebunden bleibt, und iſt ſo die Grundlage allen weiteren Verkehrs

zwiſchen Gott und dem Menſchen, iſt der ſubjective Möglichkeitsgrund in dem Menſchen, daß durch Gott Buße und Glaube in ihm gewirkt werden kann. Es iſt eben dadurch begründet, daß das Wort Gottes eine Macht in dem Menſchen iſt, ſo daß der Menſch auch wider ſeinen eigenen Willen dem ſtrafenden Worte des Geſetzes Gottes bejahendes Zeugniß im Gewiſſen geben muß, und daß der Menſch, auch wenn er dem Geſetze den Gehorſam weigert, doch dies nicht thun kann, ohne den Stachel der vom Gewiſſen bezeugten Wahrheit des Geſetzes gefühlt zu haben. Allein aus dem Allen folgt doch nicht, daß dies Selbſtbewußtſein in ſich dagegen geſichert wäre, durch Irrthümer über das Göttliche gefangen genommen zu werden, falſchen Gedanken über den Geiſt zu verfallen: es folgt aus dem Allen nicht, daß dieſem Selbſtbewußtſein das Vermögen inne wohnte, kraft ſeiner Selbſtgewißheit, alſo kraft deſſen, deſſen es gewiß wird mit der Gewißheit ſeiner ſelbſt, mit untrüglicher Sicherheit zwiſchen Geiſt und Fleiſch zu unterſcheiden. Das Bewußtſein der rechten Herzensbuße, wie ſie innere Vorausſetzung des Wiedergeburtsglaubens iſt, ſchließt etwas ganz Anderes in ſich; das ſchließt ein, daß der Menſch ſeine eigene gänzliche Ohnmacht in geiſtlichen Dingen erkannt hat, ſo daß er in keiner Beziehung mehr, weder im Thun noch auch im Erkennen der Wahrheit, den ſichern Grund des wahren Lebens in ſich ſelbſt ſuchen darf. Und ſo erfährt es denn auch der wiedergeborene, der aus dem Waſſer und dem Geiſt wiedergeborene Menſch immer von Neuem wieder, daß er ſich aus der Wahrheit in die Unwahrheit verliert, wenn er ſich auf ſich ſelbſt, auf irgend etwas in ihm verläßt: er erfährt es ſo auch immer wieder, daß er, der neue, wiedergeborene Menſch, durch ſich keineswegs im Stande iſt, mit Sicherheit zu unterſcheiden zwiſchen Gut und Bös, daß es vielmehr das Werk des Wortes Gottes iſt, unter das er ſich im Glaubensgehorſam geſtellt hat, welches, „ſchärfer denn kein zweiſchneidiges Schwert,“ immerdar und immer tiefer zwiſchen Gut

und Bös, zwiſchen Geiſt und Fleiſch in ihm ſcheiden und dieſe Scheidung in ihm feſtigen muß.

Es iſt wohl klar, daß dieſe ganze Lehre von der Bedeutung der Selbſtgewißheit im menſchlichen Bewußtſein zur Begründung der Gewißheit über das, was des Geiſtes iſt, im ſchroffſten Gegenſatze gegen die evangeliſche Lehre von der Buße und von dem Weſen der Sünde in uns ſteht. Und wodurch unterſcheidet ſich dies von Dr. B. aufgeſtellte Princip von dem Princip des Rationalismus, wenn man unter dem letzteren nur nicht bloß an eine einzelne beſtimmte Form deſſelben, den ſogenannten rationalismus vulgaris denkt? Jenes Princip legt die gewiſſe Entſcheidung über das, was die Wahrheit Gottes für den Glauben iſt, in die Selbſtgewißheit des natürlichen Menſchen. Es folgt daraus, daß nur das, was ſich der Selbſtgewißheit im Bewußtſein des natürlichen Menſchen als gewiß erweiſt, nicht als fleiſchlicher Wahnglaube darf zurückgewieſen werden. Wir verkennen es nicht, daß Jemand, der in dieſen Irrthum über den Grund der Glaubensgewißheit ſich verloren hat, doch unter dem Einfluß des Glaubens der Kirche und des Wortes Gottes Vieles als ihm auf jene Weiſe gewiß feſtſtehend feſthalten kann, was in Wahrheit durch jenes Princip nicht ſicher geſtellt werden kann, denn ein Solcher kann ſich ja auch täuſchen über das, was die Selbſtgewißheit im menſchlichen Bewußtſein als ſolche vermag, und kann als dieſer Selbſtgewißheit eigen betrachten, was ihm doch in Wahrheit erſt an „Geiſtesgütern" zu Theil geworden, nun aber zum tiefſten Schaden deſſelben von ſeinem wahren Urſprunge getrennt und naturaliſirt iſt. Es kommt auf die Beurtheilung des Princips an. Mit dieſem Princip iſt Alles auf die abſchüſſige Bahn der den Glauben unter ſeine beſtimmende Herrſchaft ziehenden natürlichen Religion geſtellt. Sehr verſchieden kann ſich in den Einzelnen die wirkliche Auswirkung des Princips geſtalten; eine übereinſtimmende Auswirkung deſſelben nach ſeiner innern Conſequenz iſt gar nicht einmal möglich, da eben der Boden, auf

den Alles gestellt ist, ein durchaus unsicherer ist. Aber ist denn etwa in der Theologie des Dr. B. die verderbliche Auswirkung jenes Princips gar nicht zu spüren? Oder findet nicht im Gegentheil gerade in diesem falschen Princip die Gestaltung derselben ihre eigentliche Erklärung? Erklärt sich nicht daraus jener diese Theologie charakterisirende Kampf zwischen dem Glauben und zwischen den dem Glauben entgegengesetzten Gedanken, die an allen Hauptpunkten des Systems, wie z. B. in der Lehre von der Sünde, in der Lehre von der Offenbarung und der Offenbarungsgeschichte, in der Lehre von Christo, die evangelische Wahrheit zersetzen und in ihr Gegentheil zu verkehren suchen, unter dem Titel, die eigentliche Wahrheit in geistlich verklärter Weise aus der Hülle des Buchstabens und des Fleisches zu gewinnen?

Und man meine doch auch nicht, diesem Zersetzungsprocesse des Glaubens könne gewehrt werden, wenn nur die heil. Schrift, die als Erkenntnißquelle beseitigt ist, als die einzige Alles richtende Norm der christlichen Heilswahrheit festgehalten würde. Die heil. Schrift will ausgelegt sein, um gebraucht zu werden, und es ist bekannt genug, wie leicht die Auslegung der Schrift unter dem Einflusse falscher Glaubensfassungen Einlegung oder Umdeutung wird; es ist ja die offenbarste Thatsache, daß die richtige Auslegung eine unmögliche ist, sobald sie unter falsche Geschichtspunkte eines der Schrift fremden Systems gestellt wird. Und nach Dr. B. soll principiell die Geistesgewißheit außer der Schrift zu Stande kommen, um in der Schrift ihr Echo und ihren Wiederhall zu finden. Was wird eine solche geistesgewisse Wahrheit, die sich mit der Schrift vergleicht, nicht über die Schrift vermögen? Was wird vornehmlich in dieser Beziehung nicht möglich sein, wenn verlangt wird, daß die eigentliche Wahrheit in geistlich verklärter Weise erst aus der Hülle des Buchstabens gewonnen werden soll? Allerdings wird ja die Schrift, so lange man die Uebereinstimmung mit derselben meint festhalten zu müssen, ein Pfahl ins Fleisch sein für eine

ſolche Theologie; aber wird principiell noch irgend welche Sicherheit gegeben ſein gegen „Ueberſetzungen", welche der berüchtigten Ueberſetzung aus dem Semitiſchen ins Japhetitiſche gleich ſind? *)

*) Die Nothwendigkeit eines objectiv gewiſſen Wortes Gottes für das Zuſtandekommen des Glaubens iſt analog der Nothwendigkeit des äußern Wunderbeweiſes für die Gottheit des Herrn. Daß die Wunder für ſich die Gottheit des Sohnes für Den, der noch nicht von der im Sohne erſchienenen Gnade und Wahrheit erfaßt iſt, nicht zu beweiſen vermögen, darf wohl als unbeſtritten feſtſtehend angeſehen werden. Auch da muß das, was in dem Herrn offenbar wird, den Glauben zunächſt entzünden. Aber darum iſt nun doch der äußere Wunderbeweis für das Zuſtandekommen des Glaubens an Jeſus Chriſtus als den Sohn Gottes keineswegs unnöthig, ſondern er greift, wie das ja auch aus dem evangeliſchen Berichte klar genug hervorgeht, als ein von dem Herrn gebrauchtes Mittel zur Gründung und Befeſtigung des Glaubens mit Nothwendigkeit in das Ganze ſeiner Selbſtbezeugung für den Glauben ein, eine Bedeutung, welche die Wunder, wie ſeine Worte und Thaten überhaupt, auch als in der Verkündigung für den Glauben kund werdende haben und bis ans Ende der Tage behalten. Um die Nothwendigkeit des Wunderbeweiſes für das Zuſtandekommen des Glaubens zu erkennen, denke man nur einmal die Wunder Jeſu weg, und ſo das Selbſtzeugniß des Herrn von ſich als dem Sohne des lebendigen Gottes unbezeuget durch die Wunder, im Munde eines ſolchen, der ſich in Nichts von der Erſcheinung eines Menſchen wie alle andere Menſchen unterſchied. Wie hätte man wohl auf ſein Selbſtzeugniß hin den Glauben zu ihm faſſen können, den er für ſeine Perſon forderte? Dem Selbſtzeugniß des Herrn von ſich, vom Weſen ſeiner Perſon, muß nothwendig die Erſcheinung ſeines Lebens entſprechend ſein, damit der Glaube dem Worte ſeines Mundes von ſich ſelbſt ſoll glauben können. Ganz analog verhält es ſich mit dem Worte Gottes. Das wirkt in Gotteskraft zum Glauben durch ſeinen Inhalt, freilich nur unter der Vorausſetzung, unter der es allein eine Bedeutung für den Glauben hat, daß es nämlich wirklich das Wort Gottes ſei. Und ſo iſt es denn auch nothwendig, daß dies Wort, das ſich als Wort Gottes giebt, in ſolcher Weiſe dem Glauben gegenübertreten muß, in ſeiner objectiven Erſcheinung und Wirklichkeit ſo beſchaffen, daß dadurch objectiv für den Glauben begründet iſt, es ſei wirklich das, wofür es ſich ausgiebt. Es muß ein objectiv gewiſſes Wort Gottes für den Glauben ſein, damit es der Glaube als Wort Gottes aneignen kann. Man denke ſich doch nur einmal, das Wort, das als Wort Gottes verkündigt wird, ſei ein αποκρυφες Wort, von dem man nicht wüßte, wie es den Menſchen geworden ſei, und man frage ſich, was ein ſolches Wort trotz ſeines Inhalts für den Glauben bedeuten könnte?

Wir dürfen es als im Obigen erwiesen ansehen, daß im Wesen des Glaubens die Forderung eines objectiv gewissen Wortes Gottes als nothwendiger Voraussetzung für das Zustandekommen der Gewißheit des Glaubens und somit des Glaubens nach seinem eigentlichen, vollen Wesen begründet liegt. Jede Gewißheit des Glaubens, welche unabhängig von einem solchen objectiv gewissen Worte gesucht wird und zu Stande kommt, ist eine falsche, die den Glauben in die Gefahr der schwersten Verirrungen stellt; ist eine schwärmerische, fanatische, mag sie sich auf den Geist in uns oder auf den Geist außer uns gründen wollen. Das einzige objectiv gewisse Wort aber ist die heil. Schrift; die Verkündigung des Wortes in der Kirche ist in sich ein objectiv gewisses Wort Gottes nicht; und so kann denn die Gewißheit des Glaubens, wie sie auf Grund des objectiv gewissen Wortes Gottes zu Stande kommen muß, nicht ohne die heil. Schrift als solche und nicht durch die kirchliche Verkündigung des Worts Gottes im Unterschiede von der Schrift und getrennt von derselben zu Stande kommen.

Und so ist es denn klar, wie sehr unsere Kirche und auch die alte ordothoxe Theologie derselben im Rechte war, wenn sie in ihrer Lehre von der heil. Schrift ein so entscheidendes Gewicht darauf legte, daß dieselbe ein objectiv gewisses Wort Gottes für den Glauben sei. Denn je nothwendiger ein solches objectiv gewisses Wort Gottes für den Glauben ist, damit er gewiß werden könne, desto wichtiger ist es, daß die heil. Schrift wirklich als ein solches erfaßt, gewiß dafür gehalten und so gebraucht werden könne. Wenn in der neueren Theologie, auch in der der Positivität des Glaubens zustrebenden, dieser Punkt in seiner entscheidenden Bedeutung noch so vielfach verkannt wird, so bezeichnet das eben einen derselben noch immer anhaftenden wesentlichen Mangel. Es drückt sich diese unsichere Haltung in Betreff jener Frage über die heil. Schrift vornehmlich darin aus, daß Viele, welche die heil. Schrift als einzige Norm der christlichen Heilswahrheit und somit doch zugleich als objectiv gewis-

ſes Wort gelten laſſen wollen, dennoch die nothwendige Bedeutung der heil. Schrift als objectiv gewiſſen Wortes für das Zuſtandekommen der Glaubensgewißheit nicht anerkennen mögen und eben deshalb geneigt ſind, die nothwendige Bedeutung der heil. Schrift auf ihre Normativität einzuſchränken. Der Grund dieſer Erſcheinung liegt offen genug vor. Der Glaube hat ſich noch nicht frei gemacht von dem Banne der kritiſchen Zweifel, die gegen die heil. Schrift erhoben ſind, eben um ſie ihres Charakters als objectiv gewiſſen Wortes der Heilsverkündigung für den Glauben zu berauben. Es dürfte ſich wohl im Einzelnen näher erweiſen laſſen, daß gerade der Straußiſchen Kritik gegenüber manche neuere Theologen ſich in die bezeichnete Stellung zur Schrift haben hineindrängen laſſen. Obwohl die neuere poſitive Theologie mit der größten Anſtrengung und, Gott Lob! nicht ohne Erfolg an der gründlichen Ueberwindung jener Zweifel arbeitet und eben in dieſem Ringen zeigt, was dem Zweifel gegenüber zu behaupten iſt, hat doch der Glaube an die heil. Schrift als objectiv gewiſſes Wort Gottes noch kein rechtes, feſtes Herz gewinnen wollen. Eben deshalb ſucht man dieſe Grundfrage der neueren Theologie in ihrer beſtimmten Faſſung gern möglichſt zu umgehen. Und daher denn auch jene Beſtrebungen, wo möglich auf einem Umwege zum Ziele zu gelangen, indem man nämlich unabhängig von der ſichern Entſcheidung jener Frage über die Schrift zu einer irgendwie begründeten Gewißheit des Glaubens an die Heilsoffenbarung in Chriſto zu gelangen ſucht, um dann in der ſo bereits gewonnenen Gewißheit des Glaubens ein von den äußern Beweiſen unabhängiges Zeugniß für die Schrift als Wort Gottes für die Kirche zu gewinnen, wobei es ja denn freilich ſo nahe liegt, daß man ſich, unterſcheidend das Wort Gottes in der Schrift von dem Wort der Schrift, mit einer Gewißheit der Schrift in Beziehung auf das begnügt, was als Glaubensſubſtanz bereits für den Glauben feſtſteht oder ſich als mit dem ſchon Gewißgewonnenen homogen erweiſt, ſo daß dann doch der Charakter der heil. Schrift als

ſolcher, ob ſie das objectiv gewiſſe Wort Gottes ſei, in zweifelhafter Unbeſtimmtheit bleibt.

Soll die dem ſicheren Vollgewinn des poſitiven Glaubens zuſtrebende theologiſche Wiſſenſchaft ſichere Schritte vorwärts thun, ſoll ſie nicht wieder zurückſinken und auch das wieder verlieren, was ſie bereits gewonnen zu haben ſchien, — eine rückläufige Bewegung, die ſich gerade in der Gegenwart in verſchiedenen bedenklichen Erſcheinungen bereits anzukündigen ſcheint, — ſo iſt nichts nothwendiger, als daß ſie eine ſichere Stellung zur Schrift einnehme, daß ſie die heil. Schrift als das objectiv gewiſſe Wort Gottes für den Glauben ſicher wieder gewinne. Es iſt das ohne Frage die Cardinalfrage der kirchlichen Gegenwart. Es iſt das vornehmlich auch die Cardinalfrage für die lutheriſche Theologie, die Theologie der Kirche des Worts. Die lutheriſche Theologie iſt im vorigen Jahrhunderte gebrochen, weil ſie die heil. Schrift als das objectiv gewiſſe Wort Gottes für den Glauben nicht in rechter Weiſe zu behaupten vermocht hat; ſie kann ihre Geltung in der Gegenwart nicht wieder gewinnen und behaupten, wenn ſie nicht in rechter Weiſe wieder gewinnt, was im Streite zwiſchen Götze und Leſſing verloren iſt. Und nicht bloß für die theologiſche Wiſſenſchaft als ſolche iſt es von entſcheidender Bedeutung, daß die heil. Schrift als objectiv gewiſſes Wort Gottes wieder für den Glauben ſicher feſtgeſtellt werde: es kann auch nur ſo das Wort Gottes wieder eine Macht im chriſtlichen Volke werden, während alles „Wort der Kirche" eitel Dunſt bleibt, wenn's das Wort Gottes nicht thut.

Es verſteht ſich von ſelbſt, daß die Aufgabe, die hier zu löſen iſt, nicht auf dem Boden der Dogmatik für ſich ihre Löſung finden kann. Die Arbeit der bibliſchen Wiſſenſchaft hat die kritiſchen Zweifel zu überwinden, die der Geltung der heil. Schrift als objectiv gewiſſen Wortes Gottes entgegenſtehen. Aber auch die Dogmatik hat von ihrer Seite in weſentlicher Weiſe an der Löſung jener Aufgabe zu helfen. Und je mehr in der Gegen-

wart die Haltlosigkeit, die innere Unmöglichkeit gewisser negativ-kritischer Richtungen immer offener sich darlegt, und je mehr andererseits die denselben entgegengesetzte Arbeit der positiven Kritik im Einzelnen siegreich vordringt, desto mehr scheint es nothwendig, daß die dogmatische Arbeit nicht zurückbleibe in dem, was sie zur Lösung der Aufgabe zu thun hat. Die Dogmatik, die als im Wesen des Glaubens liegendes Postulat die Nothwendigkeit eines objectiv gewissen Wortes Gottes als Voraussetzung des Zustandekommens der Glaubensgewißheit erkennen läßt und damit das zu erstrebende Ziel für die biblische Wissenschaft feststellt, hat nun auch weiter bestimmt zu entwickeln, was denn jenes Postulat eines objectiv gewissen Wortes Gottes für den Glauben eigentlich in sich schließt. Es liegt auf der Hand, von wie verderblichen Folgen es sein muß, wenn man mit falschen Begriffen über das, was mit dem Postulat eines objectiv gewissen Wortes Gottes gefordert ist, an die Untersuchung der heil. Schrift unter diesem Gesichtspunkte herantritt. Es liegt auch offen genug vor, daß die altorthodoxe Theologie unserer Kirche eben durch unbegründete und falsche Vorstellungen über diesen Punkt bei der dogmatischen Ausführung der Lehre von der heil. Schrift als objectiv gewissen Wortes Gottes irre geleitet ist. Und es ist gut, daß diese dogmatische Ausführung der Lehre von der heil. Schrift in unserer alten Dogmatik nicht identisch mit der Lehre unserer Kirche ist, daß sie vor Allem nicht identisch ist mit den grundlegenden, aus der Tiefe des evangelischen Glaubens geschöpften Aufstellungen Luther's selbst, welche auch die Grundlage für die spätere dogmatische Ausbildung der Lehre von der heil. Schrift gebildet haben. Man braucht nur auf die lebendigen Grundgedanken Luther's selbst zurückzugehen, wie er sie vornehmlich in classischer Weise in seiner Schrift gegen Erasmus zur Beschützung des evangelischen Schriftprincips dargelegt hat, um durch sie zur nothwendigen Correctur der späteren dogmatischen Ausbildung der Lehre von der heil. Schrift im genuinen Sinne unserer Kirche

befähigt zu sein. Man braucht bloß für die Lehre von der heil. Schrift, daß sie das objectiv gewisse Wort Gottes für den Glauben sei, die Sätze geltend zu machen, auf welche Luther die Fassung und die Vertheidigung seiner Sätze von der Genugsamkeit und der Klarheit der heil. Schrift stellt, um in der Hand zu haben, was für die reine und sichere Lösung der dogmatischen Aufgabe in Betreff der heil. Schrift als objectiv gewissen Wortes Gottes nothwendig ist.

Obwohl wir im Zusammenhange dieser Schrift in eine nähere dogmatische Ausführung der betreffende Punkte nicht wohl eingehen können, so haben wir es doch für nöthig gehalten, das Wichtigste in der Kürze darzulegen.

Die Schwäche der altorthodoxen Ausführung der Lehre von der heil. Schrift als objectiv gewissen Wortes Gottes für den Glauben tritt, wie sich das auch in dem Streite Götze's gegen Lessing zeigt, vornehmlich an zwei Punkten hervor. Einmal nämlich in der Art, wie man die subjective Gewißheit von der heil. Schrift als objectiv gewissem Wort Gottes begründet denkt. Danach schien es, als müsse diese Gewißheit, welche nothwendige Voraussetzung der Gewißheit des Glaubens an den Inhalt des Worts ist, als Voraussetzung des Glaubens überhaupt, vor und außer dem Glauben, bloß auf Grund äußerlicher auch für das natürliche Verständniß überzeugender Beweise, also in einer Weise, wie das Göttliche in der Geschichte überall nicht gewiß werden kann, zu allererst zu Stande gekommen sein. Sodann tritt uns die Schwäche der altorthodoxen Ausführung der Lehre von der heil. Schrift in der Art entgegen, wie die gewisse Wahrheit des Wortes der Fassung des Inspirationsbegriffes gemäß geltend gemacht wurde, auf welcher die alte Harmonistik ruht, die zwar ohne Frage eine reiche Fundgrube in schwerer, strenger Arbeit gewonnener werthvoller Einzelresultate ist, vornehmlich der im Einzelnen oft so sehr leichtfertigen neueren negativen Kritik gegenüber, aber den neuen Angriffen eines Lessing nicht zu widerstehen vermochte.

Was nun den ersten Punkt betrifft, so hat die Forderung eines objectiv gewissen Wortes Gottes für den Glauben als nothwendiger Voraussetzung für das Zustandekommen der Glaubensgewißheit, wie wir sie oben gestellt haben, nichts zu thun mit der Forderung, daß man der heil. Schrift als des objectiv gewissen Wortes Gottes zu allererst vor und außer dem Glauben müßte gewiß geworden sein. Nach unserer obigen Erörterung ist die Stellung dieses Punktes zum Zustandekommen des Glaubens überhaupt eine wesentlich andere. Durch das Wort, das sich von Anfang an als das Wort Gottes giebt, und zwar zunächst durch dies Wort nach seinem Inhalt wirkt der heil. Geist in dem Menschen den Glauben, aber so, daß dieser so vom heil. Geiste durch's Wort gewirkte Glaube zum gewissen Glauben nur werden kann, wenn ihm, dem Glauben, jene Voraussetzung, daß das Wort wirklich das Wort Gottes sei, gewiß geworden ist. Also dem in seinen Anfängen gegründeten Glauben wird die heil. Schrift als objectiv gewisses Wort Gottes gewiß. Damit ist es denn auch gegeben, daß die Gewißheit des Glaubens in Betreff der heil. Schrift sich nicht allein auf die äußern Beweise stützt. Eben als Glaube an die Schrift kommt jene Gewißheit, daß die heil. Schrift wirklich das objectiv gewisse Wort Gottes sei, mit dem Glauben an Gottes heilskräftiges Wort überhaupt, an einem bestimmten Punkte innerhalb des Entstehungsprocesses dieses Glaubens zu Stande, so also auch, wie der Glaube überhaupt, nicht als eigenes Werk des Menschen, sondern als von Gott durch die Mittel der Gnade gewirkter zu Stande kommt. Der Glaube in Betreff der heil. Schrift entsteht als Glied des Glaubens überhaupt und dient so der Vollendung des zu gründenden Glaubens überhaupt in der Gewißheit des Glaubens. Zwar werden die äußern Zeugnisse für das Wort der heil. Schrift als ein solches, das der dreieinige Gott im Zusammenhange seiner Heils- und Offenbarungsthaten zur Gründung der Kirche der Kirche hat werden lassen, zum Zustandekommen des Glaubens in Betreff der heil. Schrift

ſchlechthin nothwendig ſein, als conditio sine qua non, aber ſie werden in dem durch Wirkung des Wortes entſtehenden Glauben und in dem, was dem Glauben offen liegt und gewiß wird, ihre nothwendige Ergänzung zur poſitiv genugſamen Beweiskräftigkeit für den Glauben finden. So gewinnt z. B. erſt für den Glauben das auf ſeinen Werth äußerlich, hiſtoriſch kritiſch nicht mehr genau zu zergliedernde Zeugniß der Gemeinde der Gläubigen im Anfang, in deren Zuſammenhang wir ſelbſt durch den Glauben eingegliedert werden, ſeine volle Bedeutung und Glaubwürdigkeit, eine ſolche, wie ſie ſich über die Sphäre des Glaubens hinaus nicht geltend machen kann. So hat weiter für dieſen die Heilsoffenbarung Gottes erfaſſenden Glauben dasjenige eine in ihm begründete Bedeutung, was aus der gnädigen Providenz Gottes in Betreff des Glaubens folgt, daß er nämlich denſelben nicht ohne das für ihn Nothwendige, alſo auch nicht ohne das für ihn nothwendige objectiv gewiſſe Wort werde gelaſſen haben, ſo daß alſo an die Stelle des ungläubigen Widerſtrebens gegen das Wort, das ſich in der Gemeinſchaft der Gläubigen als das Wort Gottes giebt, das gläubige Vertrauen zu demſelben tritt, welchem genug iſt, daß keine gegründeten Zweifel gegen dies Wort als von Gott der Kirche gegebenes erhoben werden können, und welches überhaupt nicht mit vorgefaßten Meinungen über die Art, wie ein ſolches Wort beſchaffen ſein müſſe, an die Betrachtung deſſelben geht, ſondern mit der rechten Haltung des Glaubens überhaupt den Dingen Gottes gegenüber, da man ſich unter ſie ſtellt und ſich durch ſie das rechte Verſtändniß derſelben geben laſſen will. Nur darauf kommt es an, daß die heil. Schrift als von Gott im Zuſammenhang mit ſeiner Heilsoffenbarung überhaupt gegebenes objectiv gewiſſes Wort Gottes dem Glauben gewiß werden kann, welcher der ihm kund werdenden Heilsoffenbarung des dreieinigen Gottes gegenüberſteht.

Man wird es nicht überſehen können, daß dieſe Sätze bis auf einen gewiſſen Punkt mit dem übereinſtimmen, was wir

oben als die vielfach verbreitete, aber noch unsichere Haltung neuerer Theologen der heil. Schrift gegenüber bezeichnet haben. Wir freuen uns dieser Uebereinstimmung, so weit dieselbe reicht. Es ist ohne Frage das Richtige, daß in der neueren Theologie zunächst die glaubenwirkende Kraft des Wortes Gottes nach seinem Inhalte hervorgehoben ist. Es war das nothwendig, wenn im Wiederaufbau der Lehre von der heil. Schrift der Irrthum der alten Dogmatik vermieden werden sollte. Allein das ist falsch, daß man nun den Glauben an Gottes Heilsoffenbarung als gewissen Glauben ohne Rücksicht auf die heil. Schrift als objectiv gewisses Wort Gottes sich vollziehen lassen will, um dann erst darauf auch die etwa erreichbare Gewißheit über die heil. Schrift zu stützen. Eben das ist der schwere Irrthum, gegen welchen sich unsere obigen Ausführungen gerichtet haben, weil auf diese Weise die rechte Art, wie der Glaube gewiß wird, verkannt und damit zugleich der Glaube seiner sichern Grundlage beraubt wird.

Was den zweiten Punkt betrifft, an welchem der Irrthum der altorthodoxen Ausführung der Lehre von der heil. Schrift hervortritt, die Art nämlich, wie die Beschaffenheit der heil. Schrift als inspirirten Wortes Gottes, wie die zweifellose Wahrheit, die Irrthumslosigkeit dieses Worts gefaßt und geltend gemacht wird, so ist es, um über diesen Punkt zu einem sichern Urtheil zu gelangen, vor allen Dingen nothwendig, daß man sich von Vorstellungen über die Art, wie das gewisse Wort Gottes beschaffen sein müsse, frei mache, welche auf willkührlichen und unbegründeten dogmatischen Voraussetzungen und Schlüssen beruhen.

Es wird wohl zugestanden werden müssen, daß die Art, wie man die Irrthumslosigkeit des Wortes der heil. Schrift in der alten orthodoxen Dogmatik gefaßt hat, eine unhaltbare ist, und daß man der negativen Kritik nicht mächtig werden kann, wenn man mit jenem Zugeständniß meint zurückhalten zu müssen. Quenstedt in seinem Systema theologicum, Cap. IV.

sect. II. qu. V., bestimmt die Irrthumslosigkeit der heil. Schrift in folgender Weise:

„S. Scriptura Canonica Originalis est infallibilis veritatis omnisque erroris expers, sive, quod idem est, (in) „Sacra Scriptura Canonica nullum est mendacium, nulla falsitas, nullus vel minimus error, sive in rebus, sive in verbis, sed omnia et singula sunt verissima, quaecunque in „illa traduntur, sive dogmatica illa sint, sive moralia, sive „historica, chronologica, topographica, onomastica, nullaque „ignorantia, aut oblivio, nullus memoriae lapsus Spiritus S. „amanuensibus, in consignandis S. Literis, tribui potest aut „debet."

Diese Fassung der dem Wort der heil. Schrift vindicirten Irrthumslosigkeit hat, wie aus den Ausführungen der alten Dogmatiker hervorgeht, einen doppelten Grund. Einmal fließt sie aus dem Inspirationsbegriffe, wie sie denselben gefaßt hatten. Auf dem Grunde dieses Inspirationsbegriffes war allerdings keinerlei Irrthum, auch in den geringsten Nebensachen nicht, zulässig: man hätte nach jenem Inspirationsbegriffe die Schrift nicht als inspirirte festhalten können, wenn man eine einzige Unrichtigkeit auch in den geringfügigsten Dingen hätte zugeben müssen. Es heißt bei Quenstedt (ebendaselbst):

„Quodcunque σφάλμα et mendacium, quicunque error „aut lapsus memoriae Prophetis et Apostolis tribuitur, non „sine blasphemia ipsius Spiritus S., qui per eos locutus est „et scripsit, imputatur. Deus autem Spiritus S. per infinitam suam scientiam nihil ignorare, nullius oblivisci, per „infinitam veracitatem et infallibilitatem suam, ne in minimo quidem errare, falli aut fallere, et per infinitam denique bonitatem suam nemini imponere, neminem in fraudem „et errorem inducere potest."

Man hat es dem zu Grunde liegenden Begriffe von der Inspiration gemäß unmittelbar mit dem heil. Geiste und seiner absoluten Gottheit zu thun, und die heil. Schriftsteller werden

in absoluter Passivität gedacht. Aber eben an den nothwendigen Consequenzen dieser Fassung des Inspirationsbegriffs ist der Irrthum derselben offenbar. Es ist ja leider wahr, daß manche Theologen unter dem Titel der nothwendigen Umbildung des unhaltbaren Inspirationsbegriffs der alten Dogmatik den Inspirationsbegriff selbst auflösen, welcher nur festgehalten wird, wenn die Wirkung des heil. Geistes bei der Abfassung der heil. Schriften nicht in die allgemeine Einwohnung desselben in den Verfassern aufgelöst, sondern wenn zugleich die besondere, wunderbare Wirkung desselben in Beziehung auf die Abfassung der Schriften und zwar der Schriften als Ganzes festgehalten wird. Aber diese Licenz darf nicht abhalten von dem ernstlichen Zugeständniß der Nothwendigkeit einer dogmatischen Umbildung des Inspirationsbegriffs, wobei es die Aufgabe ist, die Geschichtlichkeit der Offenbarung und alles das, was damit gegeben ist, also auch die von dem besonderen, wunderbaren Wirken des heil. Geistes vorausgesetzten Vermittelungen zu ihrem Recht kommen zu lassen.

Der Begriff der Inspiration schließt an sich eine Aufhebung der menschlichen Mitthätigkeit keineswegs mit Nothwendigkeit ein. Vielmehr aus dem Verhältniß des Wirkens Gottes in der Creatur zur Selbstthätigkeit derselben überhaupt folgt, daß die Einwohnung Gottes mit seinem Wirken in der Creatur das Leben derselben durchdringt, durchwirkt, bestimmt, aber nicht, daß sie es verneint. In den Momenten, wo das Leben des Gläubigen sich am reinsten von dem heil. Geiste durchwirkt, ganz als ein Leben nicht aus sich selbst, sondern als ein Leben aus Gott weiß, da weiß sich dies Leben des Gläubigen nicht verneint, sondern im höchsten und vollsten Sinne bejaht. Ist aber mit der Inspiration nicht zugleich nothwendig anzunehmen, daß durch dieselbe die Selbstthätigkeit der Verfasser annullirt sei, sondern nur dies, daß sie unter die erleuchtende und bestimmende Durchwirkung des heil. Geistes gestellt ist, so würde aus solchem Begriff von der Inspiration unmittelbar kein Schluß gezogen

werden können in Beziehung darauf, wie weit etwa der heil. Geist bei der Abfassung der Schriften durch die inspirirten Schriftsteller in die Thätigkeit derselben positiv bestimmend oder abwehrend eingreifen mußte, wenngleich das organische Ineinander des göttlichen und menschlichen Factors in Beziehung auf das Ganze festgehalten werden muß. Es würde vielmehr erst eine andere Betrachtung hinzutreten müssen, die des Zwecks nämlich, welcher durch die Inspiration sicher gestellt werden soll, um einen bestimmteren Schluß in Beziehung auf das Verhältniß der Wirkung des heil. Geistes zur Selbstthätigkeit der heil. Schriftsteller zu begründen. Es würde sich also fragen, was hierfür folge aus dem Umstande, daß ein objectiv gewisses Wort der göttlichen Heilsverkündigung für den Glauben bereitet werden sollte?

Auch für unsere alten Dogmatiker war diese teleologische Betrachtung von entscheidender Bedeutung. Es ist das eben der zweite Grund, auf den sich ihre Ansicht von der Irrthumslosigkeit der Schrift stützt. Quenstedt fährt in der zuletzt angezogenen Stelle unmittelbar so fort:

„Labefactatur etiam per illam sententiam Scripturae „αὐθεντία et auctoritas, perit fidei nostrae certi„tudo et infallibilitas. Si enim quaedam in Scri„ptura occurrunt dubia, incerta, erronea, falsa, unde de „caeterorum autoritate, certitudine aut veritate constabit? „Si de uno loco dubitare licet, nihil est, cur de omnibus „dubitare non liceat, inquit ipse Socinus etc. Et nisi de „fidei principio infallibiliter certi reddamur, quomodo fidei „ὑπόστασις Ebr. 11, 1, salutis certitudo et conscien„tiae tranquillitas, demum consistet?“

Also weil man meint, die heil. Schrift könne überhaupt nicht das objectiv gewisse Wort Gottes für den Glauben sein, wie es der Glaube als nothwendige Voraussetzung der „fidei nostrae certitudo“ bedarf, das Wort der heil. Schrift werde vielmehr überhaupt ein unsicheres, sobald auch nur in dem Kleinsten ein Irrthum zugegeben werden müsse, deshalb meint man,

einen ſolchen Irrthum unter keiner Bedingung zugeben zu dürfen und nimmt lieber zu den allerkünſtlichſten Vertheidigungen ſeine Zuflucht. So tritt uns denn alſo mit ihrem entſcheidenden Gewicht die Frage entgegen, ob denn wirklich die objective Gewißheit des Wortes der heil. Schrift als Wortes Gottes für den Glauben, wie ſie allerdings die nothwendige Vorausſetzung der Gewißheit des Glaubens iſt, eine ſolche Irrthumsloſigkeit in ſich ſchließe, wie ſie von den alten Dogmatikern unſerer Kirche als darin liegend geltend gemacht iſt?

Das Intereſſe der ganzen Frage liegt alſo allein darin, ob durch irgend welchen Irrthum auch in den kleinſten Dingen die objective Gewißheit des Wortes der Schrift überhaupt für den Glauben unſicher gemacht wird, ſo daß der Glaube die Schrift nicht als das von Gott ihm gegebene objectiv gewiſſe Wort der Heilsverkündigung feſtzuhalten vermöchte? Wäre dieſe Folge in Betreff des Charakters der Schrift überhaupt für den Glauben beſeitigt, ſo wäre das Intereſſe des Glaubens an einer ſolchen Irrthümsloſigkeit, wie ſie von der alten Dogmatik der heil. Schrift vindicirt wird, erloſchen. Es kommt unſtreitig zunächſt für den Glauben nur darauf an, daß ihm das, was dem Glauben zur Seligkeit gegeben ſein muß, in objectiv gewiſſer Weiſe kund werde, objectiv gewiß für ihn in der heil. Schrift feſtgeſtellt ſei. Wird das durch irgendwelche Irrthümer und Unſicherheiten in chronologiſchen oder derartigen Dingen nicht aufgehoben, ſo folgt aus dem im Weſen des Glaubens liegenden Poſtulate eines objectiv gewiſſen Wortes Gottes nicht, daß ſolche Irrthümer und Unſicherheiten ſchlechterdings nicht in der heil. Schrift ſtattfinden dürfen.

Nun iſt es allerdings keiner Frage unterworfen, daß ſolche Irrthümer, etwa tendenziöſe Verdrehungen und Verfälſchungen, welche mit der Wahrhaftigkeit und der Glaubwürdigkeit eines jeden Berichterſtatters im Widerſpruche ſtehen würden, mit dem Charakter der heil. Schrift als objectiv gewiſſen Wortes der Heilsverkündigung für den Glauben im unvereinbaren Wi-

derſpruche ſtehen würden. Es kann ſich überall nur um ſolche menſchliche Unſicherheiten handeln, die, wie ſie einerſeits die ſichere und reine Verkündigung des zum Heil zu Glaubenden für den Glauben unverletzt laſſen, andererſeits die Wahrhaftigkeit und Glaubwürdigkeit der heil. Schrift ſelber als ſolcher in keiner Weiſe unſicher oder zweifelhaft machen. Nun iſt es aber auch in Beziehung einer bloß menſchlichen Schrift ein ſchlechthin ungegründeter Schluß, wenn man aus Unſicherheiten, aus einzelnen Irrthümern, die mit der Wahrhaftigkeit und Treue der Verfaſſer nicht ſtreiten, auf die Unſicherheit und Unglaubwürdigkeit alles deſſen ſchließen wollte, was ſie ſchreiben. Vielmehr würde es da als reine Unvernunft gelten, wenn man dem, was ſie berichten, bis zum Beweiſe des Gegentheils, nicht die allerdings immer bedingte Sicherheit und Glaubwürdigkeit zuſchreiben wollte, von der überall nur bei bloß menſchlichen Schriften die Rede ſein kann. Es liegt durchaus kein Grund vor, warum das nicht auch für den Glauben in ſeiner Stellung zur heil. Schrift gelten ſollte. Wird der Glaube nicht durch eine willkührliche, unbegründete Faſſung des Inſpirationsbegriffs irre geleitet, ſo werden ihn ſolche menſchliche Unſicherheiten, wie ein Gedächtnißfehler in örtlichen oder chronologiſchen Beſtimmungen, nicht ſtören, die damit nicht ſtreiten, daß nichtsdeſtoweniger die Verfaſſer der heil. Schriften, die hineingepflanzt waren in das neue Leben, mit deſſen Urſprunge ſie geſchichtlich in nächſter oder naher Verbindung ſtanden, Organe des heil. Geiſtes ſein konnten, der ja als ſolche keineswegs Menſchen bedarf, die abſolut vollkommen und der Bedingtheit des menſchlichen Lebens gänzlich entnommen ſind. Es iſt nicht abzuſehen, wie die Thatſache ſolcher menſchlichen Unſicherheiten im Wort der heil. Schrift für den Glauben als ein Widerſpruch dagegen ſollte erſcheinen müſſen, daß die heil. Schrift wirklich ſei, als was ſie in der Gemeinde der Gläubigen von Anfang an gehabt iſt, nämlich das von dem Gotte des Heils ihr gewordene Wort, darin in gewiſſer Weiſe der Inhalt für

den Glauben festgestellt ist. Auch wird keineswegs durch solche einzelne menschliche Unsicherheiten, am allerwenigsten durch solche, die im Ganzen der Schrift selbst ihre Correctur finden, Alles in der Schrift für den Glauben unsicher gemacht werden können. Vielmehr wird trotzdem die Wahrheit des Wortes der heil. Schrift als Wortes Gottes für den seinen Inhalt zum Heil aneignenden Glauben in Folge des durch jene Thatsache nicht aufgehobenen Charakters der Schrift als inspirirter Schrift über die bloß menschliche bedingte Glaubwürdigkeit zu der von Gott befestigten unbedingten Gewißheit für den Glauben erhoben. Und obwohl nicht äußerlich unterschieden werden kann, wie weit die menschliche Unsicherheit im Wort der heil. Schrift reicht, — denn es könnte wohl eine solche menschliche Unsicherheit stattfinden, wo sie als solche positiv sich nicht nachweisen ließe, so daß unbegründet wäre, wollte man sagen, nur da, wo eine solche positiv nachgewiesen wäre, dürfte die Möglichkeit einer solchen angenommen werden, — so wird doch auch dadurch für den Glauben die Gewißheit keineswegs aufgehoben, daß durch das Wort der Schrift der zum Heil im Glauben anzueignende Inhalt in göttlich gewisser Weise gegeben sei, vielmehr hat eben in dieser Gewißheit des inspirirten Wortes jenes nicht äußerlich abzugrenzende Gebiet menschlicher Unsicherheit seine gewisse, wenn auch nicht äußerlich zu ziehende Schranke. Der Glaube, der den Offenbarungsinhalt des Wortes Gottes aus der Schrift als durch dieselbe objectiv gewiß ihm gegeben aneignet, wäre also durch die anerkannte Thatsache menschlicher Unsicherheiten im Wort der heil. Schrift in keiner Weise gestört und ins Unsichere gestellt.

Es kommt nur darauf an, daß der Glaube, der den ihm in der heil. Schrift objectiv gewiß gegebenen Inhalt aus derselben anzueignen hat, in der rechten Weise seine Stellung zur Schrift nehme. Der aneignende Glaube hat als solcher erst seinen Inhalt in der Schrift zu finden. Dieser Inhalt liegt im Wort der heil. Schrift nicht so vor, daß er, abgesehen von

dem Glauben, äußerlich als solcher aufgewiesen werden könnte. Es ist nicht äußerlich, abgesehen von dem aneignenden Glauben, zu unterscheiden, was eigentlich in der Schrift dem Glauben zur Seligkeit gegebenes Object ist und was nicht. Nach der Lehre unserer Kirche wird der Glaube seinen Inhalt aus der Schrift nur dann in lebendiger und rechter Weise finden können, wenn er seinen Inhalt in derselben nach der Analogie des Glaubens sucht. Und da tritt ja, wie es scheint, eine neue Gefahr ein, welche die objective Gewißheit der heil. Schrift als Wortes Gottes für den Glauben in Unsicherheit zu stellen droht.

Die hier sich ergebende Schwierigkeit findet ihre Lösung durch das, was Luther und unsere Kirche über die Klarheit des Wortes der heil. Schrift lehrt. Denn das Problem, das sich uns hier ergeben hat, ist im Grund dasselbe mit demjenigen, womit sich die Lehre von der Klarheit der Schrift beschäftigt. Die Klarheit, welche das Wort der heil. Schrift hat, ist nicht eine solche, die ohne Weiteres jedem Auge sich darlegte, sondern nur dem Auge des Glaubens ist oder wird das Wort der Schrift klar, erweist es sich als ein an sich, objectiv klares, wenn nämlich der Glaube im heil. Geiste secundum analogiam fidei und mit Hülfe der natürlichen Mittel der Auslegung in der Schrift forscht und sucht. Damit aber wird nun das Wort der Schrift nicht etwa unter die subjective Willkühr des Glaubens gestellt, auch ist die gläubige Auslegung des Worts secundum analogiam fidei nicht etwa Einlegung des Sinnes in das Wort aus der analogia fidei, ebensowenig als der Sinn des Wortes, den der suchende Glaube findet, irgend ein Sinn hinter dem Wort der Schrift ist; sondern, wie das von Luther so gewaltig festgestellt ist, es ist der grammatisch, exegetisch allein mögliche eigentliche Wortsinn, also der durch die Worte der Schrift objectiv klar und bestimmt festgestellte Sinn, der, einmal gefunden vom Glauben im heil. Geiste secundum analogiam fidei, nun als dieser allein mögliche klare Wortsinn gram-

matiſch auch den Ungläubigen oder Falſchgläubigen erwieſen und gegen jeden grammatiſch exegetiſch erhobenen Einwand mit unwiderſprechlicher Gewißheit wiſſenſchaftlich feſtgeſtellt werden kann. So iſt's die objective Gewißheit und Klarheit des Wortes, die Alles entſcheidet, und daß man gläubig secundum analogiam fidei im heil. Geiſte in der heil. Schrift forſchen und ſuchen muß, um den klaren Sinn derſelben zu finden, das hat Bedeutung eben nur für das Finden dieſes Sinnes. Ganz ebenſo verhält es ſich mit der Frage, die uns hier beſchäftigt. Das Wort der heil. Schrift, ſofern es die dem Glauben von Gott gegebene Heilswahrheit objectiv gewiß darſtellt, wird nicht unter das ſubjective Urtheil des Glaubens über das zur Heilswahrheit Gehörige geſtellt, wenn geſagt wird, der Glaube erſt habe in der Schrift zu ſuchen und zu finden, was als Heilswahrheit in der Schrift ihm gegeben ſei. Auch hier bezieht ſich die Bedeutung dieſes Satzes allein auf die rechte Art des Suchens und Findens. Es folgt daraus nicht, daß das ſubjective Urtheil des in uns gegründeten Glaubens zu unterſcheiden hätte zwiſchen dem, was zu der vom Glauben anzueignenden Heilswahrheit gehöre, und was nicht, oder zwiſchen dem, was etwa der allein weſentliche Kern derſelben und was nur mehr indifferente Form und Schale wäre. Vielmehr als in der Schrift und durch die Schrift ihm gegebene und feſtgeſtellte hat der Glaube die Heilswahrheit Gottes in derſelben zu ſuchen und ſo, wie ſie ihm in der Schrift gegeben iſt, ſie hinzunehmen und anzueignen. Der die Heilswahrheit Gottes in der Schrift ſuchende Glaube hat ſich ſchlechthin unter das Urtheil der Schrift zu ſtellen in Beziehung auf das, was als von Gott ihm gegebene Heilswahrheit durch die Schrift für ihn feſtgeſtellt iſt. Jede andere Stellung des Glaubens zur Schrift widerſpräche dem Weſen des Glaubens ſelbſt. Das Suchen des Glaubens in der Schrift nach der Analogie des Glaubens iſt, wie unſere Kirche mit Nachdruck und mit Recht lehrt, ein Suchen secundum analogiam fidei in scriptura. Wohl gehört es zur

rechten, lebendigen, allein heilbringenden Art der gläubigen Aneignung der Heilswahrheit in der Schrift, daß der Glaube nicht zufrieden ist mit dem äußerlichen Hinnehmen des in der Schrift Gesagten, sondern daß Alles wirklich angeeignetes Moment des lebendigen Glaubensbesitzes und Glaubenslebens in uns werde. Erst dann ist das ihm gegebene Object vom Glauben wirklich erfaßt, und es gehört zur Wahrheit und lebendigen Kraft des Glaubens, daß er sich bewußt sei, was sein lebendiges Eigenthum geworden sei und was nicht. Aber nicht minder gehört es zur rechten Art des Glaubens, sich seiner subjectiven Mangelhaftigkeit und somit auch des Unterschiedes zwischen dem angeeigneten Besitz des Glaubens und der dem Glauben zur Aneignung gegebenen objectiven Heilswahrheit bewußt zu bleiben und überall nicht zu vergessen, daß der Glaube sich schlechthin bloß aneignend dem gebenden Gotte gegenüber verhalten, nicht aber sich mit seinem Urtheil über die Gabe zu erheben hat. Was in der Schrift objectiv feststeht, das steht als solches gegen das subjective Urtheil des Glaubens fest, auch wenn die Heilsbedeutung desselben, seine Beziehung zu der dem Glauben nothwendigen Heilswahrheit dem subjectiven Glauben noch gänzlich verborgen wäre. Was objectiv in der Schrift feststeht, das darf als zu der dem Glauben von Gott gegebenen objectiv gewissen Heilswahrheit gehörig durch das subjective Urtheil des Glaubens nicht verneint, nicht ausgeschieden werden. Wie das objective Wort der Schrift seinen Sinn für den auslegenden Glauben feststellt, so stellt auch das objective Wort seinen Heilsinhalt für den aneignenden Glauben fest.

Nach dieser Zwischenuntersuchung kehren wir zu unserm Hauptthema zurück.

Wenn wir im Obigen gezeigt haben, daß die heil. Schrift als das objectiv gewisse Wort Gottes für den Glauben die nothwendige Voraussetzung für das Zustandekommen der Ge-

wißheit des Glaubens iſt, ſo hat doch damit das Problem, welches dem Satze gegenüber, daß die heil. Schrift zwar einzige Norm, aber nicht einzige Erkenntnißquelle der chriſtlichen Heilswahrheit ſei, zu löſen iſt, noch keineswegs ſeine vollſtändige Löſung gefunden. Es folgt aus dem Verhältniß des Glaubens zu dem objectiv gewiſſen Worte Gottes noch ein Weiteres, das von der allergrößten Bedeutung für die Wahrheit des Glaubens iſt.

Auch wenn zugegeben werden muß, daß die heil. Schrift als objectiv gewiſſes Wort Gottes die nothwendige Vorausſetzung zum Zuſtandekommen der Glaubensgewißheit als ſolcher iſt, könnte man doch noch die Frage erheben, ob nicht damit der Satz vereinbar ſei, daß die Schrift keineswegs nothwendig die Quelle ſein müßte, aus der der Glaube ſeinen Inhalt empfange, wenn gleich er deſſelben freilich nur durch Vergleichung mit dem Wort der heil. Schrift gewiß werden könne. Alſo noch einmal, wenn auch in feinerer Faſſung, ſcheint die Frage zurückzukehren, ob die heil. Schrift nothwendig als Erkenntnißquelle im eigentlichen Sinne in Betracht komme, oder ob es nicht genug ſei, daß der Glaube des Inhalts, den er durch die lebendige Predigt empfangen habe, durch Vergleichung mit der Schrift, alſo an der Norm der Schrift als eines wahren gewiß werde, um ſich in der Glaubensgewißheit zu vollenden, ſo daß alſo das Wort der heil. Schrift als das einzige objectiv gewiſſe Wort Gottes zwar als nothwendig zum Zuſtandekommen des Glaubens, aber doch auch in dieſer Beziehung nur nach ſeiner normativen Bedeutung als nothwendig anerkannt werden müßte.

Für eine ſolche Auffaſſung ſcheint die Art und Weiſe zu ſprechen, wie in der Kirche der Glaube der Einzelnen zu Stande zu kommen pflegt. Da wird den Einzelnen die Heilswahrheit, die der Glaube erfaßt, durch Lehre und Predigt gebracht, ſo daß der Einzelne die Heilserkenntniß nicht erſt in der Schrift zu ſuchen braucht. Es ſcheint da das nothwendige Verhältniß des

Einzelnen zur Schrift eben nur dies zu ſein, daß er an der Norm der Schrift gewiß werde, ob die ſich ihm in der Kirche darbietende Heilswahrheit dieſelbe auch wirklich ſei. Und weiter ſcheint für eine ſolche Auffaſſung die Bedeutung zu ſprechen, welche der Kanon, die kanoniſche Schrift geſchichtlich von Anfang an neben der lebendigen Ueberlieferung, neben dem „Worte der Kirche" eingenommen hat. Denn — ſo ſcheint geſagt werden zu können — das Wort Gottes als zum Glauben kräftiges Heilswort iſt ja der Kirche nicht erſt durch die kanoniſche Schrift geworden, mehrere Generationen hindurch iſt daſſelbe in Kraft wirkſam geweſen, ehe die Schriften im Kanon geſammelt und als Kanon zur Geltung gekommen ſind, hinzutretend zur lebendigen Ueberlieferung der Heilswahrheit, nicht um dieſe zu verdrängen und an ihre Stelle zu treten, ſondern eben um als κανών, als Norm, dieſelbe zu reguliren und ſo zu verhüten, daß ſie nicht verderbe, ſich nicht mit willkührlichen Menſchengedanken vermiſche und in allerlei Irrthümer verliere. Alſo, ſcheint nicht für die Kirche das durch die heil. Schrift normirte Wort der Kirche zu genügen? . . . . . .

Es ſei uns zunächſt erlaubt, eine Gegenfrage dieſer Frage gegenüberzuſtellen. Iſt es wirklich ſo, daß für den Glauben, wie er in der Kirche zu Stande kommt, nichts weiter nöthig iſt, als daß ihm das gepredigte Wort als das eigentliche Object ſeines Glaubens an der Norm der heil. Schrift als Wort Gottes gewiß werde, oder iſt es nicht, die Sache genauer erwogen, in der That ſo, daß der Glaube das Wort, das er aneignet, als Wort in dem objectiv-gewiſſen Wort der heil. Schrift erfaſſen und als ſolches ſich zu eigen machen muß, wenn er ſich in rechter Weiſe mit dem Worte Gottes zuſammenſchließen will, ſo daß es alſo dahin kommen muß, daß nicht mehr das Wort Gottes im „Wort der Kirche", ſondern das Wort in der heil. Schrift das Object, ſomit alſo die Erkenntnißquelle des Glaubens iſt? Wir fragen: wird denn wirklich, wenn es vermittelſt der heil. Schrift zum gewiſſen Abſchluß des Glaubens

gekommen ist, dem Glauben als erfaßtes Object das „Wort der Kirche" gegenüberstehen, das sich ihm an der Norm der Schrift, die nach diesem Dienst wieder bei Seite tritt, als wahr erwiesen hat, oder ist es nicht so, daß, je reiner und sicherer der Glaube sich mit dem Worte Gottes zusammengeschlossen hat, desto mehr ihm auch unmittelbar das Wort der heil. Schrift als Object gegenüberstehen muß, zwar dem Glauben zunächst gebracht und hell und verständlich gemacht nach seinem rechten und vollen Heilssinne durch Lehre und Predigt der Kirche, aber doch es selbst unmittelbar, durch Alles hell und rein hindurchleuchtend als das Wort Gottes selbst für den Glauben?

Wir zweifeln nicht, daß die bestimmte Fassung der Frage schon genügt, um zu zeigen, was das Wesen des Glaubens nach evangelischer Fassung fordert. Das ist doch unstreitig der Grundcharakter des Glaubens nach evangelischem Begriff, daß in ihm ein unmittelbarer Zusammenschluß mit Gott und seinem Worte sich vollzieht. Die kirchliche Verwaltung der Gnadenmittel — und das ist doch Lehre und Predigt in der Kirche, kirchliche Verwaltung des Wortes Gottes, ministerium verbi divini — soll und muß wohl dazu dienen, daß jener unmittelbare Zusammenschluß des Glaubens mit Gott selbst in den Mitteln der Gnade zu Stande komme, aber doch so, daß in keiner Weise die Unmittelbarkeit dieses Zusammenschlusses des Glaubens mit Gott selbst gehemmt werde, dadurch, daß die kirchliche Verwaltung der Gnadenmittel den Glauben irgendwie zunächst an sich knüpfen, bei sich festhalten und so in eine mittlerische Stellung zwischen dem Glauben und Gott selbst in seinen Gnadenmitteln treten will. Es ist ohne Frage eine tiefe Verdunkelung des evangelischen Glaubens, wenn man als sein Object, darin er unmittelbar ruht, das durch das objectiv gewisse Wort Gottes normirte „Wort der Kirche", und nicht das dem Glauben gegebene objectiv gewisse Wort Gottes selber faßt, in welchem Gott seine Gnadenoffenbarung sichere Gestalt zur Mittheilung, zum Kundwerden für den Glauben hat gewinnen lassen.

Doch wir haben bestimmter als nothwendig zu erweisen, was sich so als unmittelbares Urtheil des evangelischen Glaubensbewußtseins aufdrängt.

Zu dem Zweck haben wir näher das Verhältniß zu beachten, wie es zwischen dem „Wort der Kirche" und dem Wort der heil. Schrift besteht. Oder sollte es wirklich für den Inhalt des Glaubens und die rechte Fassung desselben gleichgültig sein, wenn er sich bloß mit dem durch die heil. Schrift normirten „Worte der Kirche" zusammenschließt, um darin als in seinem Objecte und seiner Erkenntnißquelle zu ruhen? Decken sich denn beide, das „Wort der Kirche" und das Wort der heil. Schrift, nach ihrem Inhalte so ganz und gar, oder kann eine gänzliche Uebereinstimmung durch die Normirung des „Wortes der Kirche" vermittelst des Wortes der heil. Schrift überall nur als wirklich herstellbar gedacht werden? Die Lehre der Kirche bringt die Heilswahrheit so zur Darstellung, wie sie im Glauben sicher angeeigneter Besitz der Gläubigen, der Gemeinde der Gläubigen geworden ist; und eben in dieser Weise der Darstellung der Heilswahrheit im Unterschiede von der Art, wie sie in der heil. Schrift dem Glauben zur Aneignung gegeben ist, beruht die der Lehre der Kirche im Unterschiede von der Schrift eignende eigenthümliche Bedeutung und Nothwendigkeit für das Zustandekommen des Glaubens der Einzelnen, wie sie auch durch die heil. Schrift nicht ersetzt werden kann. Denn so ist eben die Lehre der Kirche geeignet, aus dem Glauben, der bereits im rechten Verständniß der Heilswahrheit steht, die Heilsoffenbarung, die sie verkündigt, zugleich nach Zusammenhang und Sinn des Ganzen wie jedes einzelnen Stücks an seinem rechten Orte als Glied des Ganzen zu erklären, und durch sichere Fassung dessen, was der Glaube als seinen Inhalt zu erfassen hat, sowie durch Unterweisung über die rechte Art, wie er denselben sich zu eigen machen muß, alle die mannigfaltigen, zum Theil so nahe liegenden Verirrungen zu verhüten, die dem Glauben im Processe der Aneignung und der Bewahrung seines

Inhaltes drohen. Aber immer bleibt doch die Heilswahrheit, wie sie als angeeignete, als subjectiver Besitz des Glaubens im „Wort der Kirche" ihren Ausdruck findet, obwohl sie im Wesentlichen die wahre sein muß, eine der Heilswahrheit in ihrer von Gott dem Glauben gegebenen Objectivität *inadäquate*, sowohl was die Fassung des im Wesentlichen richtig Angeeigneten, als auch was die dem Glauben in der Schrift gegebene, nie aber im kirchlichen Aneignungsproceſſe vollkommen ausgeschöpfte Fülle des Inhalts der Heilsoffenbarung betrifft. Diese dem „Worte der Kirche" seinem Wesen nach im Vergleiche mit dem Worte der heil. Schrift anhaftende Unzulänglichkeit kann aber schlechterdings nicht dadurch aufgehoben werden, daß man das „Wort der Kirche" unter die *Norm* der heil. Schrift stellt. Auch dem normirten „Worte der Kirche" haftet diese Unzulänglichkeit mit Nothwendigkeit an. Und eben deshalb ist es schlechthin nothwendig für den Glauben, wenn er rechter Art sein soll, daß er nicht in der Lehre der Kirche als seinem eigentlichen Objecte und als seiner eigentlichen Erkenntnißquelle ruht, sondern daß er durch Alles hindurchdringt zu dem Worte der heil. Schrift selbst, um sich mit ihm als seinem Objecte und seiner Erkenntnißquelle, als dem eigentlichen principium der Erkenntniß für den Glauben, unmittelbar zusammenzuschließen, so daß die Lehre der Kirche für ihn in die Stelle des helfenden Mittels zum rechten Verständniß und zur rechten Aneignung der in der Schrift ihm gegebenen Heilswahrheit tritt. Nur dann, wenn sich der Glaube mit dem Worte der heil. Schrift selbst zusammengeschlossen und in ihr sein Object und seinen Inhalt gefunden hat, kann auch erst für ihn, eben durch das Wort der Schrift, die kirchlich gefaßte Bestimmtheit des Glaubensinhaltes in ihrem rechten Werthe verständlich und überhaupt die Unzulänglichkeit derselben unschädlich gemacht werden. Erst dann wird der Glaube, ohne etwas von dem in der kirchlichen Lehre auch für ihn erworbenen Gute zu verlieren oder es zu verachten und aufzugeben, doch zugleich die Freiheit gegenüber dem bereits an-

geeigneten Besitze in seiner Gewordenheit erlangen, welche nothwendig ist, wenn das Gewonnene den weiter fortschreitenden Aneignungsproceß des Glaubens in den Einzelnen und in der Kirche nicht hindern und verwirren soll; und erst dann wird sich das dem Verständniß des Glaubens durch die kirchliche Lehre in rechter Weise erschlossene Wort der heil. Schrift dem Glauben auch als eine solche Quelle der Erkenntniß erweisen können, die aus ihrer niemals ausgeschöpften Fülle immerdar mittheilt, was im Entwickelungsgange des Glaubens der Einzelnen sowohl wie der Kirche nothwendig wird. Denn auch das vergesse man nicht, daß es sich um eine Erkenntnißquelle handelt, aus der der Glaube muß schöpfen können, was die Lehre der Kirche noch nicht mitzutheilen vermag, weil sie es nicht hat, daß jeder einzelne Christ auch in dieser Beziehung die heil. Schrift als Erkenntnißquelle bedarf, die ihn nicht im Stiche läßt, und daß man immerdar Neues aus dieser Quelle nur dann schöpfen kann, wenn man sie überhaupt als die Quelle des Glaubens hat, so daß das Neue sich in rechter Weise zu dem Alten, als aus derselben Quelle Geschöpftem, hinzufügen kann.

Es muß also gesagt werden, daß nur dann sowohl der in der Kirche gewonnene Glaubensbesitz recht besessen als auch die Weiterentwickelung der Glaubenserkenntniß in rechter Weise vollzogen werden kann, wenn der Glaube sich mit dem Wort der heil. Schrift als seiner Erkenntnißquelle unmittelbar zusammengeschlossen hat. Und daraus folgt denn auch, daß dies Verhältniß zwischen dem Glauben und der heil. Schrift recht erfaßt und geltend gemacht die bestimmende Grundlage für die evangelische Methode der Wissenschaft vom Glauben bilden muß, wenn anders diese Methode recht begründet sein soll. —

Wir haben oben, wo wir die Gründe zusammenstellten, welche für die von uns bestrittene Ansicht geltend gemacht werden könnten, auch auf die Bedeutung hingewiesen, die der Kanon geschichtlich von Anfang an neben der lebendigen Ueberlieferung eingenommen habe. Auch da nun wird der Schein, als ob da-

durch die von uns bestrittene Ansicht bestätigt werde, leicht zerstreut werden können. Es ist zunächst nicht zu übersehen, daß das Verhältniß, wie es sich zwischen Kanon und Tradition geschichtlich im Anfang gestaltet hat, für uns in keiner Weise entscheidend sein kann, denn darin, daß dasselbe nicht in rechter Weise erfaßt und geltend gemacht wurde, liegt ja eine der Hauptursachen davon, daß die eben in jener Zeit sich feststellende, zum falschen Katholicismus führende Entwickelung über die wahre Kirche übermächtig wurde; und für das geschichtliche Verständniß dieser falschen Entwickelung ist es von der größten Wichtigkeit, genau den Irrthum in der damaligen Fassung des Verhältnisses zwischen Kanon und Ueberlieferung zu erkennen. Wir sehen uns also für unsern Zweck darauf verwiesen, nicht sowohl auf das anfänglich gewordene Verhältniß zwischen heiliger Schrift und lebendiger Ueberlieferung, als vielmehr auf die Beziehung zwischen beiden zu achten, wie sie im Wesen beider begründet liegt. Und da nun beachte man, was die lebendige Ueberlieferung in der Kirche bis zu dem Momente eigentlich war, wo der Kanon sich in seiner Nothwendigkeit neben derselben der Kirche unabweislich aufdrängte. Sie war nämlich nicht etwa bloß die Ueberlieferung der im Glauben von Anfang an in der Kirche angeeigneten Heilswahrheit, sondern eben als Tradition, als Tradition von den Aposteln her, als apostolische Tradition war sie und sollte sie wesentlich sein Ueberlieferung der apostolischen Verkündigung, des apostolischen Wortes für den aneignenden Glauben. Auf dem nur in jener Zeit der unmittelbaren Apostelschüler und auch da nur bis auf einen gewissen Punkt möglichen Zusammen dessen, was seitdem im Wort der heil. Schrift und in der lebendigen Predigt der Kirche außer einander ist, beruht das eigentliche Wesen der Tradition bis in die Mitte des zweiten Jahrhunderts, beruht es, daß sie bis dahin die heil. Schrift bis auf einen gewissen Punkt zu ersetzen im Stande war — bis auf einen gewissen Punkt, denn auch in jener ersten Zeit ist ja die Tradition niemals ohne die

apoſtoliſche Schrift, ihre Unterſtützung und ihren Einfluß geweſen. Aus dem Geſagten folgt nun aber, daß in dem Augenblicke, wo die Nothwendigkeit der heil. Schrift neben der Tradition ſich geltend machte, weil die Tradition nicht länger dem Zweck der apoſtoliſchen Verkündigung als ſolcher, dem Zweck der objectiv gewiſſen Verkündigung der Heilswahrheit genügen konnte, auch die Tradition ſelbſt ihrem eigenen Weſen nach einer fundamentalen Veränderung unterlag, welche eben in der Kirche beſtimmt hätte erkannt und anerkannt werden müſſen. Die Tradition hätte jetzt nicht mehr ihrem Weſen nach als das, was ſie früher war, darin nur durch die daneben tretende kanoniſche Schrift geſichert, angeſehen werden dürfen, ſondern die wirkliche Thatſache war die, daß die lebendige Verkündigung jetzt das, was ſie früher in ſich hatte, die Ueberlieferung der apoſtoliſchen Predigt als ſolcher, außer ſich, eben in der heil. Schrift außer und neben ſich hatte. Demgemäß hätte ſich nun auch das Verhältniß zwiſchen der lebendigen Verkündigung und der Schrift geſtalten müſſen. Die lebendige Verkündigung hätte die heil. Schrift an die Stelle deſſen treten laſſen müſſen, was ſie bis dahin ſelbſt als Tradition des apoſtoliſchen Worts darbot, ſie hätte aufhören müſſen, irgendwie für ſich auch ſelbſt neben der Schrift die im Anfang der Kirche dem Glauben im apoſtoliſchen Worte gewordene objectiv gewiſſe Erkenntnißquelle der chriſtlichen Heilswahrheit ſein zu wollen, ſondern ſie hätte die heil. Schrift allein dieſe ſein laſſen und ſich mit ihr als ſolcher zuſammenſchließen müſſen, um ſich ihr bei- und zwar unterzuordnen als die Lehre der Kirche über die Heilswahrheit Gottes, die aus dem Glauben und dem Verſtändniß deſſelben das rechte Glaubensverſtändniß des Wortes Gottes zu erſchließen vermag. Darin, daß dies nicht geſchehen iſt, daß die Ueberlieferung als ſolche, für ſich, neben der Schrift, eine Erkenntnißquelle der chriſtlichen Heilswahrheit hat bleiben wollen, liegt der Grundirrthum des falſchen Verhältniſſes, wie es ſich im Anfang zwiſchen Tradition und Kanon geſtaltete, welcher Grund-

irrthum ſich in den ſpätern falſch-katholiſchen Sätzen über die Tradition nur weiter ausgewirkt und ſeinen feſten Halt geſucht hat.

Als Reſultat der obigen Betrachtungen dürfen wir den Satz aufſtellen, daß die heil. Schrift als Erkenntnißquelle der chriſtlichen Heilswahrheit nothwendig für den Glauben in Betracht kommt, da nur dann, wenn der Glaube ſeinen Inhalt als ihm von Gott gegeben im objectiv gewiſſen Wort der heil. Schrift gefunden hat, die Gewißheit des Glaubens in rechter Weiſe zu Stande kommen und der Glaube ſeinen Inhalt in rechter Weiſe ſich aneignen kann. Die Behauptung, daß die heil. Schrift allein als Norm eine nothwendige Bedeutung habe, widerſpricht dem nothwendigen Grundverhältniß des Glaubens zur heil. Schrift zum Zuſtandekommen und zum rechten Beſtande des Glaubens in uns. Wem es ſcheinen ſollte, als hätten wir uns in unnöthiger Ausführlichkeit mit der Begründung dieſes Satzes beſchäftigt, den bitten wir zu bedenken, daß dieſe Ausführungen nöthig waren, um die poſitive Baſis für die Beurtheilung der Lehre des Dr. v. Hofmann über die heil. Schrift und „das Wort der Kirche" zu gewinnen.

Wenn nämlich Dr. v. H. den Satz, daß die heil. Schrift einzige Norm, aber nicht einzige Erkenntnißquelle der chriſtlichen Heilswahrheit ſei, mit ſolcher Sicherheit zu vertheidigen unternimmt, ſo ſtimmt das allerdings mit ſeiner eigenen Lehre über die heil. Schrift und das „kirchliche Wort Gottes", ſo weit ſie aus ſeinem „Schriftbeweis" erhellt, überein. Aber es treten da nun auch beſtimmter die falſchen Subſtructionen hervor, die er dieſer ſeiner Lehre hat geben müſſen, um die heil. Schrift bloß auf die normative Bedeutung herabzudrücken und das „Wort der Kirche" als das „kirchliche Wort Gottes" an der Stelle der Schrift zum Gnadenmittel des Worts und zur Erkenntnißquelle für den Glauben zu erheben. Es wird uns da ein ſehr weſentlicher, fundamentaler Schaden, der ſeine Theologie über-

haupt verderbende methodologiſche Grundirrthum v. H.'s entgegentreten.

Wo Dr. v. H. im Schriftbw. (II, 2. S. 81 ff.) ſich die Aufgabe ſtellt, das Weſen der durch Wirkung des heil. Geiſtes gewordenen neuteſtamentlichen Schrift in ihrem Verhältniß zur chriſtlichen Kirche zur Ausſage zu bringen, ſtellt er den Satz auf, daß ſie ihrem Weſen nach ſei „das bleibende Denkmal des Anfangs der neuteſtamentlichen Gemeinde, geeignet, dieſelbe ihrem Ziele entgegenzuführen.“ Das kann auf den erſten Blick eine unverfängliche und genügende Beſtimmung zu ſein ſcheinen. Allein ſie iſt es keineswegs. Zwar iſt es ja richtig, daß die neuteſtamentliche Schrift zugleich Denkmal des Anfangs der neuteſtamentlichen Gemeinde iſt, welche bekanntlich am erſten Pfingſtfeſt in Wirklichkeit trat, und ſehr werthvoll ſind die Betrachtungen über den Zuſammenhang der Schriften nach ihrer Entſtehung und nach der Faſſung und Geſtaltung ihres Inhalts mit der Geſchichte des Anfangs der Gemeinde, der Kirche in der Zeit ihrer Gründung. Es iſt ja außer Frage, daß erſt auf Grund ſolcher Betrachtungen der gründlichſten Art ein ſicheres und richtiges Verſtändniß der neuteſtamentlichen Schrift gewonnen werden kann. Aber es geht darin, daß die Schrift Neuen Teſtaments Denkmal des Anfangs der neuteſtamentlichen Gemeinde, oder, wie es heißt, des Chriſtenthums des Anfangs, alſo des Chriſtenthums der erſten Chriſten iſt, das Weſen derſelben keineswegs auf; es iſt darin gerade das nicht zur Ausſage gekommen, was die heil. Schrift N. Teſtaments für den Glauben, für uns zunächſt und vor Allem iſt. Es iſt ja gar nicht wahr, daß die Evangelien ihrem Weſen nach als Denkmal des Anfangs der neuteſtamentlichen Gemeinde, des Chriſtenthums des Anfangs bezeichnet werden können. Es iſt nichts als gedankenloſe Willkühr, die Sache ſo zu faſſen. Was die lebendige Verkündigung der Apoſtel von Chriſto, was das von ihnen lebendig verkündigte Evangelium war, nicht Darſtellung des Chriſtenthums des Anfangs, ſondern eben Evan-

gelium, die frohe Botſchaft von Chriſto, von dem in ihm erſchienenen und beſchafften Heil, alſo Verkündigung für den Glauben und zum Glauben, zur Gründung des „Chriſtenthums" zur Pflanzung der „neuteſtamentlichen Gemeinde", das ſind auch die geſchriebenen Evangelien in der Schrift, alſo das in Schrift gefaßte Evangelium, die in Schrift gefaßte frohe Botſchaft der Apoſtel von Chriſto zum Glauben für alle Zeiten bis zur Wiederkunft des Herrn, welche Zeiten alle daſſelbe Evangelium der Apoſtel von Chriſto zum Glauben und zum Heil hören ſollen. Auch das Richtige zugegeben, was darin liegt, wenn v. H., und zwar er ja nicht zuerſt, z. B. über das Evangelium des Matthäus ſagt, es ſei bei demſelben „darauf abgeſehen, gegenüber dem Anſpruche des jüdiſchen Volks das Recht des aus demſelben hervorgegangenen, aber nicht in demſelben beſchloſſenen, noch auf daſſelbe beſchränkt gebliebenen ſelbſtändigen Gemeinweſens Chriſti durch die hierfür dargeſtellte und deshalb in ihrem Zuſammenhange mit der alttestamentlichen Schrift aufgeſtellte Geſchichte Chriſti zu erhärten," — auch zugegeben, daß dieſe Eigenthümlichkeit des erſten Evangeliums erkannt ſein will, um die eigenthümliche Conſtruction und Haltung deſſelben richtig erkennen und würdigen zu können: es braucht ja doch wohl nicht erſt erwieſen, ſondern nur geſagt zu werden, daß damit das Weſen dieſes Evangliums, wie es für den Glauben Glied der neuteſtamentlichen Schrift iſt, noch keineswegs ausgedrückt iſt, wie es ja denn auch gänzlich unbegründet wäre, wenn man meinen wollte, dies Evangelium ſei anfänglich entſtanden bloß in der Abſicht, um für den bezeichneten Zweck die Geſchichte Chriſti zur Darſtellung zu bringen, um dadurch das Recht des neuteſtamentlichen Gemeinweſens den Anſprüchen des jüdiſchen Volks gegenüber zu erhärten. Auch dies Evangelium iſt entſtanden, damit Chriſtus zum Glauben und zum Heil verkündigt werde, und dieſer Zweck beſtimmt das Weſen deſſelben; jene beſondere Zweckbeziehung hat wohl die beſondere, nähere Faſſung dieſes Evangeliums begründet, nicht aber die Entſte-

hung deſſelben überhaupt hervorgerufen. Und wie v. H., mit Nichtbeachtung des eigentlichen und nächſten Zwecks aller evangeliſchen Verkündigung, vom Evangelium des Markus ſogar ſagen kann, daß „lediglich“ Urſprung und Anfang der apoſtoliſchen Verkündigung von Jeſu Chriſto, dem Sohne Gottes, aufgezeigt werde, das geſtehen wir gar nicht begreifen zu können. Es ſind das nur die einſeitigſten und ſchiefſten Anwendungen bekannter, aber auf ihr Recht beſtimmt zu limitirender Gedanken. Was aber ſo in Betreff der Evangelien zu ſagen iſt, das gilt auch von den übrigen Schriften, welche Stücke der neuteſtamentlichen Schrift ſind. Wir haben in denſelben die apoſtoliſche Predigt von der chriſtlichen Heilswahrheit, wie ſie in Schrift befeſtigt dem Glauben für alle Zeiten der Kirche bis ans Ende gegeben iſt. Die Bezüglichkeit derſelben nach ihrer Entſtehung und nach der Faſſung ihres Inhalts zur Geſchichte der Kirche in der Zeit ihrer Gründung gehört zu der Art und Weiſe, wie uns die von den Apoſteln verkündigte chriſtliche Heilswahrheit in der Schrift gegeben iſt, aber nicht zu dem, was das Weſen dieſer Schriften im Kanon für unſern Glauben ausmacht, — zu der Art und Weiſe, die freilich dem ſenfkornartigen Weſen des Verkündigten entſpricht und inſofern ſelbſt weſentlich für den Glauben iſt, dem die Schrift gehört. In dem in der Schrift für alle Zeiten befeſtigten Worte der Apoſtel iſt, wie Luther lehrt, für uns, für unſern erfaſſenden Glauben die Gnadenoffenbarung Gottes in Jeſu Chriſto präſent und gegenwärtig, und eben das iſt das eigentliche Weſen der heil. Schrift für den Glauben, in Uebereinſtimmung mit dem Zwecke, wozu die Schrift der Kirche, dem Glauben von Gott geworden und gegeben iſt.

Auch v. H. faßt die Zweckbeziehung der heil. Schrift zum Leben der Kirche ins Auge. Er ſchreibt der neuteſtamentlichen Schrift als dem Denkmal des Anfangs der neuteſtamentlichen Gemeinde die Geeignetheit zu, „dieſelbe ihrem Ziele entgegenzuführen.“ Der Sinn dieſer an ſich durchaus unbeſtimmten Ausſage — denn was die Schrift zu leiſten hat, um die Ge-

meinde ihrem Ziele entgegenzuführen, wird nicht gesagt, — kann im Zusammenhange des Satzes nur der sein, daß die Schrift eben in so fern, als sie das Christenthum des Anfangs beschreibt, geeignet ist, der Gemeinde zu helfen, den Weg ihrer Entwickelung bis zum Ende zu finden und zu gehen. Im Folgenden (S. 92) wird dann weiter hinzugefügt, daß die Schrift für jenen Zweck geeignet sei, weil außer den Gegensätzen und Beziehungen, unter welchen sich das Christenthum in seiner Anfangszeit bewährt und behauptet hat, andere wesentlich verschiedene und neue nicht denkbar sind, und weil ferner jede der neutestamentlichen Schriften je nach der Beziehung, unter welcher das Christenthum des Anfangs darin zur Aussage kommt, der entsprechende Ausdruck desselben ist, und zwar nicht nur als Ganzes, sondern auch in ihren einzelnen Bestandtheilen je nach deren Verhältnisse zum Ganzen. Auch nach diesen weiteren Bemerkungen, deren Richtigkeit an sich außer Frage ist, bleibt doch die Bedeutung der heil. Schrift darauf eingeschränkt, daß in der Darstellung des Christenthums des Anfangs, wie sie in der Schrift gegeben ist, das Christenthum an sich und in den wesentlichen Gegensätzen, unter denen es sich in seiner Wahrheit zu behaupten hat, eine solche bleibende Darstellung gefunden hat, daß damit der Kirche für immer und für alle Schwierigkeiten, die sie auf ihrem Wege zu überwinden hat, ein Bild von dem Christenthum gegeben ist, an welchem sie sich stets wieder zurechtfinden kann. Die neutestamentliche Gemeinde in ihrer Entwickelung zum Ziele hin mit ihrem zu bewahrenden Christenthum und Glauben wird gedacht als daseiend, sich entwickelnd, also nach Entstehung und Bestand unabhängig von der Schrift, welche nur diese daseiende Entwickelung der Kirche begleitet als eine solche, in welcher die Gemeinde das reine Bild, den entsprechenden Ausdruck des Christenthums hat, um sich daran, soweit es nöthig ist, über sich selbst und über ihren Weg zu orientiren. Man sieht, diese Bestimmungen über das Wesen und die Bedeutung der Schrift

entſprechen ganz und gar dem Satze, daß die Schrift allein die einzige Norm der chriſtlichen Heilswahrheit, aber nicht auch in demſelben Sinn die einzige Erkenntnißquelle derſelben ſei. Daß der Glaube in der Schrift allein die von ihm nothwendig zu erfaſſende objectiv gewiſſe Darſtellung deſſen hat, was er glaubt, daß er alſo in der heil. Schrift ſeinen Grund und Inhalt hat, wovon er nicht getrennt gedacht werden kann, das bleibt bei dieſen Beſtimmungen ganz außer Acht.

Und dazu paßt nun, was v. H. (ebendaſ. S. 132 ff.) über das „Wort der Kirche", über das „kirchliche Wort Gottes" lehrt. Nur daß eben hier das Verderbliche des Irrthums beſtimmter hervortritt, welcher durch jene falſche Auffaſſung über das Weſen der heil. Schrift herbeigeführt wird. Denn wie auch in der falſch katholiſchen Kirche der Irrthum über die Bedeutung der heil. Schrift zu jenen bekannten falſchen Attributen führte, die der kirchlichen Tradition beigelegt werden mußten, um ſie als Erkenntnißquelle der chriſtlichen Heilswahrheit für den Glauben zu legitimiren, ſo zeigt ſich eine ganz analoge Auswirkung des Irrthums über die Bedeutung der heil. Schrift auch in den Sätzen, welche v. H. über das „kirchliche Wort Gottes" aufgeſtellt hat.

Das kirchliche Wort Gottes iſt nach v. H. (vgl. a. a. O.) die Selbſtbezeugung der Kirche durch's Wort, alſo das Wort, darin die Kirche, die Gemeinde des Geiſtes Jeſu Chriſti und des dadurch gewirkten chriſtlichen Glaubensgehorſams (vgl. S. 122), ſich ſelbſt bezeugt. Dies Wort der Selbſtbezeugung der Kirche iſt aber weiter nach v. H. Wort Gottes, weil ſie gegenwärtige Selbſtbezeugung Gottes durch den Dienſt der Kirche oder mit andern Worten Selbſtbezeugung Chriſti durch ſeinen in der Kirche waltenden Geiſt iſt. Dr. v. H. unterſcheidet dies Wort der gegenwärtigen Selbſtbezeugung Gottes in der Kirche, welches ihm identiſch iſt mit dem Wort der Selbſtbezeugung der Kirche, von dem Worte Gottes, wie es Gott in Zeiten, wo die Heilsgeſchichte durch neue Offenbarungen weiter geführt wird,

Einzelnen, wie z. B. dem Abraham, unmittelbar werden läßt, und wie es dann nur durch Verkündigung zur Kunde der Andern durch den Ablauf der Zeiten kommt. In Betreff des kirchlichen Wortes sagt v. H. weiter, daß es für die Dauer der Gegenwart, in welcher wir stehen, „lediglich die Selbstbezeugung der Kirche ist, welche dasjenige Verhalten wirkt, vermöge dessen wir an der in Christo vorhandenen Gemeinschaft Gottes und der Menschheit für unser persönliches Verhältniß zu Gott Theil haben." Es handelt sich da um die Wirkung des Glaubens, die „lediglich" der Selbstbezeugung der Kirche zugeschrieben wird. Und nun heißt es weiter: „Die Selbstbezeugung der Kirche ist aber das, was sie heißt, und wirkt das, was wir sagen, nur in dem Maaße, als sie selbst durch die heil. Schrift gewirkt ist, welche der Kirche für diese Zeit gegeben worden, um sie von ihrem Anfange zu ihrem Ziele überzuleiten. Nur in diesem Maaße ist sie eben Selbstbezeugung der sich immer gleichen Kirche, und nicht bloß einer zeitweiligen oder örtlichen Verwirklichung derselben. Daß auch die Schrift selbst neben der Selbstbezeugung der Kirche den Glauben zu wirken vorhanden sei, wird man deshalb nicht sagen können, weil es doch immer die von der Kirche übersetzte oder doch überlieferte und erklärte Schrift, also die Schrift in Gestalt einer Selbstbezeugung der Kirche ist, durch welche in den Einzelnen der Glaube gewirkt wird. — — — Es ist also nicht die Schrift abgesehen von der Selbstbezeugung der Kirche, noch auch die Selbstbezeugung der Kirche abgesehen von der Schrift, sondern die durch die Schrift gewirkte Selbstbezeugung der Kirche ist es, wodurch in der Heilsgegenwart dasjenige Verhalten gewirkt wird, welches der in Christo vorhandenen Gemeinschaft Gottes und der Menschheit für das persönliche Verhältniß zu Gott theilhaft werden und sein läßt."

Dr. v. H. — das geht zunächst klar aus diesen unmittelbar sehr wenig klaren Sätzen hervor — schreibt der Selbstbezeugung der Kirche, daß sie den Glauben wirke, während er es der

heil. Schrift geradezu abſpricht. Es tritt uns darin das zu erwartende Correlat zu dem Satze entgegen, daß der Schrift nur normative Bedeutung zukomme. Im Uebrigen liegt in den angeführten Sätzen über das kirchliche Wort Gottes eine Verknotung mehrerer ſchwerer Irrthümer vor, die wir nur den einen nach dem andern auflöſen können.

Es fehlt auch in dieſen Sätzen nicht an ſolchen Ausſprüchen, welche die Wahrheit auszuſprechen ſcheinen. Manches in jenen Sätzen ſcheint der heil. Schrift viel mehr als eine bloß normative Bedeutung zuzuſchreiben. So klingt der Schlußſatz, in welchem das Reſultat zuſammengefaßt wird, ganz voll und ſo, als ob das Verhältniß zwiſchen der Schrift und dem „Wort der Kirche" richtig und genügend ausgedrückt wäre. Es iſt nicht die Schrift ohne die Selbſtbezeugung der Kirche, alſo nicht die Schrift ſchlecht äußerlich ohne das lebendige Wort der Predigt in der Kirche, noch auch die Selbſtbezeugung der Kirche ohne die heil. Schrift, alſo nicht etwa die ſich ſelbſt überlaſſene, fehlſame lebendige Ueberlieferung für ſich, ſondern „die durch die Schrift gewirkte Selbſtbezeugung der Kirche iſt es, wodurch in der Heilsgegenwart dasjenige Verhalten gewirkt wird, welches u. ſ. w." Alſo nicht das eine ohne das andere, beide müſſen zuſammen ſein. Das iſt ohne Frage richtig, und kann für Jeden, der weiter keine Gedanken bei der Sache hat, oder ſofort ſeine beſtimmtere Faſſung in die Formel hineinlieſt, ganz genügend erſcheinen. Aber man beachte, daß erſt beſtimmt geſagt werden müßte, *wie* denn die beiden, Schrift und Predigt, zuſammen ſein müſſen, um zuſammen den Glauben zu wirken, ehe man wüßte, *welche* Bedeutung v. H. der heil. Schrift und *welche* er der Predigt in jenem Zuſammen für den Glauben zuſchreibt. Darum handelt es ſich ja, *welche* Bedeutung die Schrift hat, denn daß ſie irgend eine habe, das leugnen auch Die nicht, welche ihr die Bedeutung der Erkenntnißquelle für den Glauben abſprechen.

Von größerem Gewichte iſt es unſtreitig, daß v. H. die

Selbstbezeugung der Kirche, die den Glauben wirkt, als eine solche bezeichnet, die durch die Schrift gewirkt sein müsse. Da scheint ja der Satz ganz aufgegeben zu sein, daß die heil. Schrift nur einzige Norm, nicht aber ebenso auch einzige Erkenntnißquelle der christlichen Wahrheit sei. Denn ein durch die Schrift gewirktes Wort der Kirche ist doch etwas ganz Anderes als ein durch die Schrift normirtes Wort. Stehen wir also nicht vor einem Widerspruche der allerhärtesten Art in der Lehre von H.'s? Denn etwas Anderes, als ein dem System v. H.'s fremder, durch den Einfluß der kirchlichen Lehre etwa begründeter Widerspruch gegen seine sonstige Lehre von der Schrift und dem Worte der Kirche könnte es nicht sein, wenn er hier wirklich der heil. Schrift zugeschrieben hätte, woran ein Jeder bei dem durch die Schrift gewirkten Worte der Selbstbezeugung der Kirche zunächst denken muß. Daß es nur ein solcher Widerspruch wäre, das geht offen genug aus den oben angeführten Sätzen v. H.'s hervor, in denen ja auch wieder ausdrücklich verneint wird, daß die Schrift selbst neben der Selbstbezeugung der Kirche den Glauben zu wirken vorhanden sei. In einem Athem also wird der Schrift abgesprochen, daß sie den Glauben wirke, und von der den Glauben wirkenden Selbstbezeugung der Kirche gesagt, daß sie durch die heil. Schrift gewirkt sein müsse.

Dr. v. H. nimmt jedoch zu sehr den Charakter eines scharfen Denkers für sich in Anspruch, als daß man selbst vor solchen Räthseln an einen so crassen Widerspruch glauben dürfte, wie er hier vorzuliegen scheint. Und in der That, man verfahre nur recht streng nach der Logik, und der Widerspruch als solcher verschwindet. Die Selbstbezeugung der Kirche, nicht die Schrift, wirkt den Glauben, die Schrift aber muß, nicht den im Wort der Kirche sich selbst bezeugenden Glauben, sondern die Selbstbezeugung der Kirche als solche wirken. Nicht v. H. widerspricht sich, wir haben zu hastig die Begriffe „Glaube" und „Selbstbezeugung der Kirche" verwechselt und

identificirt, da doch jedenfalls der Glaube etwas Anderes und das Wort, darin er sich bezeugt, wieder etwas Anderes ist. Die Logik v. H.'s ist gerettet, aber ob nicht der schlimmste logische Schnitzer etwas viel Besseres wäre, als der Sinn, dem wir, um den logischen Anstoß zu entfernen, auf die Spur gekommen sind? Wir wissen nicht, ob dem Leser dieser Sinn schon aufgegangen ist; es ist ein Sinn, der einem schlichten Verstande nicht gerade nahe liegt. Der Sinn ist wirklich dieser, daß die Schrift nicht den Glauben wirkt, der ist gewirkt durch die Selbstbezeugung der Kirche, sondern nur die Selbstbezeugung „wirkt" sie, darin der Glaube sich selbst bezeugt. Zwischen den Glauben und seine Selbstbezeugung schiebt sich die Schrift, die den „entsprechenden Ausdruck des Christenthums" enthält, mit ihrer Wirkung ein, so daß der Glaube nicht sich selbst das Wort seiner Selbstbezeugung bildet, sondern in einem durch die Schrift „gewirkten", ihm angewirkten Worte zu seiner Selbstbezeugung kommt. Freilich sich selbst bezeugt der Glaube in diesem von der Schrift gewirkten Worte der Selbstbezeugung, denn das Wort, das die Schrift wirkt, ist ein solches, daß darin der Glaube, wie er der sich gleich bleibende der immer gleichen Kirche, nicht wie er etwa bloß der einer zeitweiligen oder örtlichen, wir fügen hinzu: oder bloß persönlichen Verwirklichung der Kirche ist, zu seinem ihm gemachten Ausdrucke kommt: aber daß es auch er, der Glaube selbst sei, der sich darin ausdrückte, wie man es von einem Worte der Selbstbezeugung doch erwartet, das wird man nicht wohl mehr sagen können. Es ist ein verhängnißvoller Schnitt, durch den v. H. den Glauben und seine Selbstbezeugung von einander trennt, um die Schrift mit ihrem Wirken dazwischen treten zu lassen; es ist ein Schnitt, der zu sehr an anatomische, nur am Todten berechtigte Schnitte erinnert. So lange der Glaube lebt und ein Recht auf sein Leben hat, wird er selbst zu seiner Selbstbethätigung und Selbstbezeugung das Wort sich bilden, darin er selbst sich darlegt und sein Leben hat. Die Lebendigkeit des

Glaubens wird ſich eben in dem eigenen Worte des Glaubens erweiſen, ſich in eigener Zunge und Sprache kund thun. Es kommt da auch gar nicht darauf an, daß ſich der Glaube in einer durch alle Zeiten immer gleichen Weiſe im Worte bezeuge, das würde vielmehr im Widerſpruch damit ſtehen, daß der Glaube der Kirche ein lebendig ſich entwickelnder iſt. Iſt aber das eigene Wort der Selbſtbezeugung des Glaubens ein falſches, und wird ihm das durch das Wort der Schrift erwieſen, ſo wird der Glaube nicht etwa bloß das Wort ſeiner Selbſtbezeugung nach dem Wort der Schrift ändern, ſondern weil doch der Irrthum im Wort der Selbſtbezeugung, wenn es wirklich Ausdruck des Glaubens iſt, auf einen Irrthum des Glaubens zurückweiſt, ſo wird der Glaube vor Allem ſich ſelbſt beſſern laſſen: der Glaube wird ſich ſelbſt aneignend unter das in ihm wirkende Wort der heil. Schrift ſtellen, um dann auch wieder als durch das Wort der Schrift gebeſſerter Glaube ſich im eigenen Worte zu bezeugen, nach dem Geſetz, daß ein guter Baum gute Früchte hervorbringt und daß es nichts hilft, gute Früchte äußerlich an einen faulen Baum anzuhängen. Der Schnitt, womit v. H. den Glauben und ſeine Selbſtbezeugung voneinanderſchneidet, durchſchneidet den Lebenszuſammenhang zwiſchen dem Glauben und ſeiner Selbſtbezeugung, macht jenen zu einem unarticulirten, unbeſtimmten Etwas, das ſich gleich bleibt, ob auch der Ausdruck wechſelt, und dieſe zu einer leeren Schelle. *)

*) Auch Schriftbew. I. S. 24 wird von dem Zeugniß des heil. Geiſtes vom Chriſtenthum in der Schrift geſagt, daß es maaßgebend ſei für die Selbſtbethätigung der Kirche. Uebrigens wiederholt ſich die böſe Trennung, welche hier zwiſchen dem Glauben und ſeiner Selbſtbezeugung gemacht wird, auch an anderen bedeutungsvollen Punkten der Hofmann'ſchen Theologie und ſcheint ſo charakteriſtiſch für dieſelbe zu ſein. So begegnen wir derſelben Trennung in einem Ausſpruche v. H.'s über die Theologie und ihr Verhältniß zum Glauben. Schriftbew. I. S. 4 heißt es: „Es iſt eben ſo wahr, daß Jeder ſeine eigene Theologie hat, nämlich Jeder, der überhaupt eine hat, als es unwahr iſt, daß Jeder ſeinen eigenen Glauben

Uebrigens beachte man, wie ſo der Sinn des Satzes, daß die Selbſtbezeugung der Kirche durch die Schrift gewirkt ſein

---

hat, wenn er überhaupt einen hat.“ Dieſe ſcheinbar geiſtreiche Antitheſe iſt durchaus falſch und beruht auf einer falſchen Trennung zwiſchen Theologie und Glaube. Es iſt zunächſt gar nicht wahr, daß Jeder ſeine eigene Theologie haben muß, der überhaupt eine hat; vielmehr Der, welcher nicht eine, ſondern die Theologie hat, der iſt im Beſitz der Wiſſenſchaft der Theologie, die, wie die Geſchichte derſelben lehrt, ein in ſich einiges und ſich entwickelndes Weſen iſt. Es iſt einer der trivialſten und unbezweifeltſten Sätze der philoſophiſchen Encyklopädie, daß es im Begriff der echten Wiſſenſchaft liegt, daß ſie dieſelbe eine für Alle iſt, welche Theil nehmen an dem Wiſſen, wenn auch die Art, wie jeder Einzelne im Beſitz der Wiſſenſchaft iſt, eine ſubjectiv verſchiedene iſt. Nur das ſind rechte Förderungen der Wiſſenſchaft, welche Gemeinbeſitz der Wiſſenſchaft werden können und werden müſſen. Die Selbſtändigkeit der Wiſſenſchaft des Einzelnen liegt darin, wie derſelbe im Stande iſt, im Sinn der Wiſſenſchaft durch ſeine dem Gewordenen gegenüber freie Arbeit die Entwickelung der Wiſſenſchaft zu fördern. Das Beſondere iſt keineswegs ein Zeichen der echten Wiſſenſchaftlichkeit, iſt vielmehr nicht ſelten nur das Zeichen eines unechten Scheines der Wiſſenſchaftlichkeit. Und auch auf der anderen Seite iſt es nicht wahr, daß der Glaube in Allen der gleiche wäre: der ſubjective Glaube, und nur von dem iſt hier die Rede, iſt, wenn auch im Weſentlichen derſelbe, doch in den Einzelnen mannigfach verſchieden geſtaltet. Was aber das Verhältniß zwiſchen Glaube und Theologie betrifft, ſo kommt Alles darauf an, eben das höchſt innige Verhältniß der Wechſelwirkung und der Aufeinanderbezogenheit zwiſchen beiden feſtzuhalten. Eben darin liegt die Lebenskraft und der Lebensernſt der theologiſchen Wiſſenſchaft. Nur die Eigenthümlichkeit der Theologie als Theologie des Einzelnen iſt berechtigt, die ihren Grund in einer berechtigten eigenthümlichen Entwickelung des Glaubens in den Einzelnen als Glied im geſchichtlich ſich bewegenden Ganzen der Kirche hat, und nur die Reſultate der theologiſchen Wiſſenſchaft ſind von Werth, die ihren Werth in ihrer Bedeutung für den Glauben haben. Eine Theologie, die etwa das Alte nur in neue Formen göſſe, die keine Bedeutung für den Glauben hätten, triebe nur ein verächtliches Spiel und hätte keinen Anſpruch auf den ernſten Namen der Wiſſenſchaft. Das angeführte Dictum v. H.'s war nur möglich, weil er Theologie und Glauben in falſcher Weiſe von einander ſcheidet. — Und auch für v. H.'s Theorie der Weisſagung ſcheint die bezeichnete Trennung von fundamentaler Bedeutung zu ſein. Da werden der geſchichtliche Sinn und der Weisſagungsſinn als zwei verſchiedene Sinne derſelben Worte von einander unterſchieden, und es wird die Sache ſo gefaßt, als ob der inſpirirende Geiſt Gottes, dem Propheten unbewußt, dem bewußt allein in dem geſchichtlichen Sinne aufgehenden Ge-

müſſe, der Sache nach wieder darauf zurückkommt, daß dies Wort durch die Schrift normirt werden müſſe. Da, wo v. H. im Folgenden (vgl. beſ. S. 137 ff.) die Nothwendigkeit davon nachzuweiſen ſucht, daß die Selbſtbezeugung der Kirche durch die Schrift gewirkt werde, treten ſolche Betrachtungen auf, welche die Nothwendigkeit der Schrift als Norm darthun, denn es wird da auf das Factum hingewieſen, daß auch falſche Lehre in der Kirche aufgekommen ſei, die man als ſolche nicht nach der Subjectivität der Lehrenden erkennen, ſondern die man von der Wahrheit nur durch die Schrift unterſcheiden könne.

Daß die Behauptung, die Selbſtbezeugung der Kirche müſſe durch die Schrift gewirkt ſein, für Dr. v. H. im Grunde keinen andern Sinn hat, als den, ſie müſſe durch die Schrift normirt ſein, geht auch daraus hervor, daß v. H. den Charakter, den er in ſeiner Theorie vom kirchlichen Worte Gottes dem Worte der Selbſtbezeugung der Kirche zuſchreibt, indem er es als das Wort Gottes faßt, keineswegs darauf gründet, daß es durch die Schrift „gewirkt" ſein ſoll. Sollte dem Worte der Selbſtbezeugung der Kirche als ſolchem, im Unterſchiede von der Schrift, zugeſchrieben werden, daß es den Glauben wirke, ſollte die Selbſtbezeugung der Kirche, wie es v. H. thut, als das göttliche Gnadenmittel des Wortes gefaßt werden, ſo war es ja allerdings nothwendig, es als das Wort Gottes zu faſſen, denn das Wort Gottes iſt das Gnadenmittel, wodurch der heil. Geiſt den Glauben wirkt. Indem nun v. H. das Wort der Selbſtbezeugung der Kirche wirklich als das Wort Gottes, als das kirchliche Wort Gottes faßt, gründet er das nicht darauf, daß er es als durch die Schrift gewirkt betrachtet — dadurch vielmehr ſieht er nur begründet, daß das Wort wirklich Wort der Selbſtbezeugung der Kirche, der ſich immer

danken deſſelben einen ſolchen Ausdruck anwirke, daß das Wort des Propheten nun zugleich den erſt durch die Erfüllung klar werdenden Weisſagungsſinn erhält.

gleichen Kirche ist —, sondern vielmehr darin, daß die Selbstbezeugung der Kirche das Wort der Kirche ist, liegt für v. H. der Grund davon, daß es das Wort Gottes ist. Aus dem Wesen der Kirche folgt ihm das. Die Selbstbezeugung der Kirche ist nach v. H. gegenwärtige Selbstbezeugung Gottes, weil sie Selbstbezeugung Christi durch seinen in der Kirche waltenden Geist ist. Von dem Wort der Selbstbezeugung der Kirche als der „vordersten Selbstbethätigung" derselben sagt v. H. (a. a. O. S. 132): „Jetzt handelt es sich um die wesentliche Eigenthümlichkeit der gegenwärtigen Selbstbezeugung Gottes, welche eben darin besteht, daß dieselbe durch den Dienst der Kirche geschieht, oder mit andern Worten, daß sie Selbstbezeugung Christi durch seinen in der Kirche waltenden Geist ist."

Um die Möglichkeit solcher Aufstellungen zu begreifen, muß man sich daran erinnern, daß ja wirklich Jesus Christus und sein Geist, der heilige Geist, wie er den Gläubigen innewohnt und in ihnen wirkt, sich in dem Leben der Gläubigen, ihrem Glauben, ihrer Geduld, ihrer Kraft, ihren Thaten, überhaupt in ihrer Selbstbethätigung bezeugt; denn das, was er, der in ihnen mächtig ist, in ihnen wirkt, das zeugt von ihm, von seiner lebendig gegenwärtigen Kraft in den Seinen, in seiner Gemeinde. Diese Bezeugung Christi und des heil. Geistes in den Gläubigen wird auch nicht aufgehoben dadurch, daß Allem im Leben und Thun der Gläubigen immerdar Sünde und Schwäche anhaftet, so daß es sehr weit entfernt davon ist, eine reine Darstellung und Verkündigung dessen zu sein, was Er ist. Vielmehr da das Sündige und Schwache ein Zeugniß von der elenden Creatur ist, in der der dreieinige Gott im heil. Geiste sein Werk treibt, so wird dadurch, was Er thut, nur um so mehr gehoben, es wird dadurch nur um so gewisser gemacht, daß es eine andere Kraft als die des Menschen, daß es die Kraft Gottes ist, die das wirkt, was von Ihm zeugt. Achtet man auf dieses Zeugniß seiner Kraft und seines Lebens, das der Herr in den Seinen, in denen er lebt und wirkt, in jeder

Gegenwart unter die Menschen hinstellt, so wird man es als etwas Unverfängliches ansehen können, wenn die Selbstbezeugung der Gläubigen, der Gemeinde, unter den Gesichtspunkt einer Selbstbezeugung Jesu Christi, des Geistes Jesu Christi, Gottes gestellt wird. Es ist nicht schwer, Zusammenhänge zu denken, in welchen das mit einer berechtigten Prägnanz geschehen könnte, ohne daß die Wahrheit in Gefahr käme. Allein die Grundlage für das rechte Verständniß solcher Sätze ist es, daß der Wesensunterschied zwischen dem Geiste Jesu Christi, dem Geiste Gottes, dem heil. Geiste auf der einen, und dem Geiste der Gläubigen, dem Geiste der Menschen auf der andern Seite feststehe, ein Unterschied, der in der heil. Schrift fest genug gestellt ist und nur mit der Persönlichkeit Gottes oder der Menschen aufgehoben werden kann, so daß man meinen sollte, nach den Entwickelungen der Philosophie und der Theologie des letzten Jahrhunderts stände nichts fester, als die Anerkennung dieses Unterschiedes.

Die Lehre v. H.'s hat nun aber eben die Vermischung des Geistes Jesu Christi, des Geistes Gottes, des heil. Geistes und des Geistes der Gläubigen, der Gemeinde zu ihrer Voraussetzung. Darauf allein kann sich die Identificirung der Selbstbezeugung der Kirche und der Selbstbezeugung Gottes gründen, kraft deren das Wort der Kirche als das Wort Gottes, als das kirchliche Wort Gottes, das Wort der gegenwärtigen Selbstbezeugung Gottes gefaßt wird. Sobald die Vermischung des Geistes Gottes mit dem Geiste der Gläubigen der Wesensunterscheidung zwischen beiden Platz machen muß, so steht auch wieder mit dem Unterschiede zwischen dem einwohnenden und wirkenden Geiste Gottes und dem von demselben durchwirkten Geiste der Gläubigen der Unterschied zwischen dem Worte Gottes für die Gläubigen und dem Worte der Gläubigen, darin sie ihren Glauben, überhaupt das, was sie in und durch Christus sind, aussprechen, fest. Es ist dann auch wieder trotz des Einwohnens und Wirkens des Geistes Gottes in den Gläubi-

gen und in allen Selbſtbethätigungen ihres Lebens die nicht hinwegzuleugnende Thatſache als begründet erkannt, daß das Wort der Gläubigen, der Kirche, im Unterſchied von dem Worte Gottes, ein immerdar vom Irrthum durchzogenes, getrübtes, unzulängliches iſt, in welchem der Glaube die Quelle der göttlichen Heilserkenntniß, wie er ſie nöthig hat, nicht ſehen kann. In der That, die Hofmann'ſche Theorie von dem „kirchlichen Worte Gottes" verliert mit der Vermiſchung des Geiſtes Gottes und des Geiſtes der Gläubigen allen Grund und Boden; man braucht bloß den Weſensunterſchied zwiſchen beiden ins Auge zu faſſen, um zu ſehen, daß v. H. dem Worte der Kirche eine durchaus unbegründete, die Majeſtät Gottes tief verletzende Würde zuſpricht, wenn er daſſelbe mit dem Worte Gottes, dem Gnadenmittel des göttlichen Wortes identificirt, und daß er, indem er das Wort der Kirche als das kirchliche Wort Gottes einführt, durch dieſen Titel nur die Thatſache verdeckt, daß nach ſeiner Lehre über das Gewirktwerden des Glaubens durch das Wort der Glaube auf das unſichere Wort des ſich ſelbſt bezeugenden Glaubens in der Kirche, ſtatt auf das dem Glauben von Gott gegebene Wort Gottes gegründet wird. *)

*) Die hier in Betracht kommenden Sätze v. H.'s erinnern deutlich genug an die verwandten Aufſtellungen des Dr. Baumgarten. Dr. B. identificirt in ſeiner Offenbarungstheorie den Geiſt Gottes und den Geiſt Israels. Ebenſo liegt die Vermiſchung des heil. Geiſtes und des Geiſtes der Gläubigen dem zu Grunde, was Dr. B. über die Fortpflanzung des Geiſtes durch geiſtgewirkte Perſönlichkeiten lehrt. So heißt es z. B. Proteſt. Warnung u. ſ. w. III. S. 237: „Das mündliche Wort aber iſt nichts Anderes, als die Fortſetzung des Wortes, welches im Anfang war und in der Fülle der Zeit Fleiſch geworden iſt. Dieſes Wort iſt dadurch in Bewegung geſetzt und zu einem Strome geworden, der durch die Zeiten und Völker hinfließt, daß das Fleiſch gewordene Wort ſich zum Schauen darſtellte und dadurch die Möglichkeit ſchaffte, daß, wer das Wort in ſeinen Lebensgrund aufgenommen, daſſelbe wiederum perſönlich darzuſtellen vermöchte." Man beachte: Das Wort, das Fleiſch geworden, alſo das göttliche Weſen des Sohnes, fließt in Bewegung geſetzt als ein Strom durch die Zeiten und Völker hin, und in den Lebensgrund aufgenommen als in Jeſu Chriſto zum Schauen dargeſtelltes, vermag es in den Menſchen wie-

Ehe wir die Kritik der Hofmann'schen Theorie vom „kirchlichen Worte Gottes" schließen, müssen wir noch einen dritten Punkt hervorheben. Dr. v. H. bezeichnet das Wort der Kirche ohne Weiteres als Selbstbezeugung der Kirche, gleich als wenn es sich von selbst verstände, daß Lehre und Predigt in der Kirche nichts Anderes als Selbstbezeugung der Kirche, des Glaubens in der Kirche wäre. Und doch ist nichts ungegründeter, als eine solche Meinung. Allerdings ist ja alles Thun der Kirche, der Gläubigen, auch alles ihr Lehren Selbstbethätigung, Selbstbezeugung im weiteren Sinne des Worts. Sie stellt sich damit, das neue Glaubensleben bethätigend, in den Dienst Gottes, und insofern die Lehre und Predigt in ihrer Gestaltung durch die Gestalt, welche der Glaube in der Kirche, in den Einzelnen gewonnen hat, bestimmt ist, auch dann, wenn nur der Inhalt der heil. Schrift, des Wortes Gottes für die Gläubigen, in Lehre und Predigt reproducirt werden soll, wird Lehre und Predigt auch immer ein Zeugniß von dem Glauben sein, in und aus welchem sie geschieht. Allein der Begriff der Selbstbezeugung im eigentlichen Sinn schließt doch noch ein wesentlich Anderes in sich. Selbstbezeugung im eigentlichen Sinn schließt in sich, daß in der Rede das „Selbst", um das es sich handelt, und nichts Anderes seinen sich selbst bezeugenden Ausdruck findet. Von Selbstbezeugung der Kirche, des Glaubens, im eigentlichen Sinn kann also nur dann die Rede sein, wenn sich das subjective Wesen der Kirche, des Glaubens, der Glaube nach seiner subjectiven Wirklichkeit in den Gläubigen, in der Gemeinde durch's Wort bezeugt und ausdrückt. Und in diesem eigentlichen Sinne tritt der Begriff der Selbstbezeugung in der Theorie v. H.'s auf. Aber daß nun in diesem eigentlichen Sinne die Lehre und Predigt der Kirche nichts Anderes als Selbstbezeugung sei oder sein müsse, muß durchaus geleugnet

---

derum persönliche Darstellung zu gewinnen und in dem mündlichen Worte derselben laut zu werden.

werden. Alle Lehre und Predigt müßte ja dann nichts Anderes ſein, als Bekennen, denn eben nur das Bekenntniß iſt im eigentlichen Sinne Selbſtbezeugung des Glaubens im Wort. Da aber, wo die Kirche lehrt und predigt, um den Glauben zu wirken, ſo weit ſie eben mitwirkend in das Werk der Glaubensgründung durch Verwaltung des Wortes Gottes in Lehre und Predigt eingreifen ſoll und muß, da beſchränkt ſie ſich nicht darauf, ihren Glauben zu bekennen und zu bezeugen, da tritt ſie vielmehr als Verkündigerin der objectiven Heilswahrheit auf, wie dieſelbe vom Glauben zur Seligkeit angeeignet werden ſoll, da läßt ſie die Predigt vom Heil wieder laut werden, die im Anfang in alle Welt ausgegangen iſt und aus der der Glaube kommt. Da iſt es ihre Aufgabe, daß das apoſtoliſche Wort der Verkündigung im lebendigen Worte wieder laut werde, nicht als ein ſolches, in welchem das gegründete Chriſtenthum bezeugt und beſchrieben würde, ſondern als die Verkündigung von dem Heile in Chriſto, das durch den Glauben ergriffen werden ſoll. Wir vergeſſen dabei allerdings auch hier nicht, daß die Lehre und Predigt, auch inſofern als ſie nichts Anderes will als die objective Heilswahrheit verkündigen, doch darin durch die Geſtaltung des ſubjectiven Glaubens beſtimmt wird, ſo daß ſie ſtets eine dem Verkündigten inadäquate bleibt. Aber immerhin iſt die Lehre und Predigt in der Kirche zur Gründung des Glaubens ſo wenig eine ſolche, welche bloß Selbſtbezeugung des Glaubens ſein wollte, daß ſie vielmehr nichts Anderes ſein will, als Verkündigung der objectiven Heilswahrheit, und daß ſie dieſe nicht etwa bloß ſo verkündigen will, wie ſie der Glaube als angeeignete hat, ſondern ſie will eben die objective Heilswahrheit als ſolche verkündigen. Eben deshalb tritt ſie, eingedenk ihrer eigenen Unzulänglichkeit und im Bewußtſein, daß ſie überall für ſich allein nicht genügt, das Wort Gottes als Wort Gottes in einer dem Glauben genügenden Weiſe zu verkündigen, niemals bloß für ſich auf, ſondern ſie läßt immerdar das objectiv gewiſſe Wort Gottes in der

heil. Schrift ſelbſt ins Mittel treten und geſtaltet ſich zu dem das Wort Gottes in der Schrift begleitenden, es erklärenden und ſo ihm durchaus untergeordneten Worte. Sie weiß es, daß ſie nur ſo ihren Zweck zu erfüllen vermag, nämlich den, die objective Heilswahrheit für den Glauben ſo zu bringen und zu verkündigen, wie ſie Object des Glaubens zur rechten Gründung und Faſſung deſſelben werden muß. Soll die Verkündigung der Heilswahrheit in der Kirche rechter Art ſein, ſo kommt Alles darauf an, daß der Unterſchied derſelben, wie ſie Verwaltung des objectiven Wortes Gottes an die Menſchen iſt, von der Selbſtbezeugung des Glaubens nicht verdunkelt werde. Um den Glauben in Andern zu gründen, reicht es nicht hin, daß die Gläubigen ihren Glauben bezeugen, ſondern es iſt nothwendig, daß das Heil gepredigt werde, welches im Glauben erfaßt werden ſoll, und zwar ſo, daß es als von Gott gewiß gegebenes kund werde. Wie nothwendig mit der lebendigen Predigt ſelbſt es auch iſt, daß die Predigt in und von der gläubigen Gemeinde geſchehe, welche mit ihrem Glauben, mit ihrem Frieden, mit ihrem Leben die Heilskraft des verkündigten Heils bezeugt, dennoch kann der Glaube in Andern nicht entſtehen durch den Glauben der Gläubiggewordenen, ſondern allein als durch das Wort Gottes ſelbſt gewirkter Glaube an das Heil Gottes, wie Gott es in objectiv gewiſſer Weiſe für den Glauben hat kund werden laſſen. Und auch die lebendige Verkündigung in Lehre und Predigt ſelbſt, als Verwaltung des Wortes Gottes, wird ſich ihrer Aufgabe gemäß erſt dann in rechter Weiſe geſtalten können, wenn ſie ſich beſtimmt bewußt iſt, daß ſie nicht etwa den Glauben der Gemeinde, die Heilswahrheit als im Glauben angeeignete möglichſt ſicher und vollſtändig zur Darſtellung zu bringen hat, ſondern die objective Heilswahrheit Gottes ſelbſt ſo rein und hell und vollſtändig, als es ihr immer möglich iſt. Es ſteht ihr erſt damit ihre Aufgabe vor Augen, durch welche ihr auch das rechte Verhältniß vorgezeichnet iſt, in welches ſie ſich zum Worte der heil. Schrift zu ſtel-

len hat, als der eigentlichen Erkenntnißquelle für den Glauben, zu welcher derselbe eben durch die Predigt hingeführt werden soll.

Es ist eine gründliche Verkehrung der Wahrheit, wenn als Lehre und Predigt in der Kirche die Selbstbezeugung des Glaubens an die Stelle der Verwaltung des Wortes Gottes gesetzt wird. — *)

Auch dieser Irrthum v. H.'s, daß er das Wort der Kirche, das er als solches im Unterschiede von der heil. Schrift zum Worte Gottes, zum göttlichen Gnadenmittel des Wortes erhebt, als Selbstbezeugung der Kirche faßt, hat bei Dr. Baumgarten nur seine offenere Auswirkung in Verkehrung der rechten Ordnung der Predigt und in ausdrücklicher Polemik gegen dieselbe gefunden. Dr. B. (vgl. Sach. II. S. 151 ff., bes. S. 163 ff.

*) Was die Genesis dieser so gründlich falschen und verderblichen Lehre v. H.'s über das „kirchliche Wort Gottes" im Zusammenhange seiner Anschauungsweise betrifft, so liegt wohl der Grund derselben in v. H.'s falscher Lehre vom Heiligen Geiste, vom „Geiste Jesu Christi", der nach v. H. in der Gegenwart seine Wirklichkeit als Geist der Gemeinde, als Geist der Gläubigen hat. In dieser Lehre vom Heiligen Geiste und seiner Immanenz in den Gläubigen hat jene Wesensvermischung zwischen dem Geiste Gottes und dem Geiste des Menschen ihren Sitz, die sich in der Identificirung der Selbstbezeugung der Kirche und der Selbstbezeugung Gottes darlegt. So war es zugleich begründet, daß v. H. das Wort Gottes, das er als das Wort des als Geist der Gemeinde gegenwärtigen Gottes betrachtete, als ein Wort der Selbstbezeugung Gottes faßte, da sich nach ihm darin Gott als der in der Gemeinde gegenwärtige bezeugt. Sollte nun das Wort der heil. Schrift noch eine Bedeutung für dies Wort der gegenwärtigen Selbstbezeugung Gottes haben, was ja durch die Lehre der Kirche zu nahe gelegt ist, um umgangen werden zu können, so konnte das Verhältniß nun allerdings nicht anders gefaßt werden, als geschehen ist. Die heil. Schrift „wirkt" die Selbstbezeugung des Geistes Jesu Christi in der Gemeinde, in dem sich das „geistgewirkte" Wort der Schrift als der entsprechende Ausdruck des Christenthums dem Geiste der Gemeinde darbietet. Es giebt für diese auf's Tiefste verderbte Lehre ein Wort Gottes an die Menschen, im Unterschiede von einem geistgewirkten Worte des Christenthums von sich gar nicht. Auch für Dr. B. ist das Wort der heil. Schrift nur ein äußerlicher Buchstabe, und wird zum lebendigen Geistwort nur als Wort des Geistes der geistdurchwirkten Persönlichkeiten.

u. S. 173 ff.) behauptet, daß die Persönlichkeit (die geistdurchwirkte) der „Träger" des geistlichen Wortes sei und daß deshalb auch die Predigt nichts Anderes sein könne und dürfe, „als das im Worte Offenbarwerden der berufenen Persönlichkeit Angesichts der versammelten Gemeinde." Die Textgebundenheit der Predigt wird als eine unnatürliche verworfen, weil der heil. „Buchstabe" nur das allein der Gegenwart mächtige Wort hindere, das aus dem Geiste stammt, und „als Offenbarung der zur Leitung und Führung der Gemeinden berufenen Persönlichkeiten" „wieder hervor aus dem ewigen Born der Ursprünglichkeit" quillt. Dagegen, daß die heil. Schrift nach (nach?) der Reformation bald immer mehr als die lauterste und reinste Quelle aller christlichen Erkenntniß und Erfahrung (Erfahrung?) angesehen und betrachtet worden sei, wird gesagt, es werde dabei übersehen, daß wie des natürlichen so auch des geistlichen und ewigen Wortes eigentliche und ursprüngliche Daseinssphäre nicht der feste und starre Buchstabe sei, sondern der Lebensathem des menschlichen Geschlechts, und es wird dann weiter darauf hingewiesen, „wie sich dies Wort Gottes zum ersten Male in der Persönlichkeit Jesu Christi vollkommen ausgestaltet und ausgewirkt hat und wie von diesem Anfange und Grunde der Vollendung des göttlichen Wortes auf Erden ein mächtiger Strom des Lebens sich ergossen hat, der alle Hinderniſſe und Hemmniſſe, die ihm auf seinem Laufe im Wege waren, überwunden hat." Es wird auf Grund hiervon geltend gemacht, daß wir dieser unmittelbaren Lebensmacht des Geistes, dieses lebendigen, von Mund zu Mund gehenden, dieses von Angesicht zu Angesicht wirkenden Wortes sicher sein müssen, wenn uns der Bestand und der Fortgang der Kirche Christi auf Erden nicht unsicher werden soll. Demgemäß sieht Dr. B. denn auch den Grund der Ohnmacht des Wortes in unserer Zeit nicht etwa darin, daß nicht, was Luther und unsere Kirche fordert, das Wort Gottes rein gepredigt werde, sondern hauptsächlich darin, daß nicht mehr die

völlige Hingabe der Perſönlichkeit an das Wort, „die wir überall als die wirkſame Macht des Wortes erkannt haben", als unerläßliche Bedingung der kirchlichen Verkündigung gelte. Es wird behauptet, das rügende und richtende Wort der Kirche könne nur dann wieder gegen das Mißtrauen Kraft gewinnen, wenn es wieder eins werde mit der Perſönlichkeit und dann das Wort wieder aus dem ewigen Born der Urſprünglichkeit hervorquelle. Und ſo wird nun die Forderung aufgeſtellt, daß die Todesentſchloſſenheit für jeden „Träger" (nicht Diener) des göttlichen Wortes unerläßliche Bedingung ſei, wenn der Kampf gegen das Böſe in rechter Weiſe geführt werden ſolle, eine Todesentſchloſſenheit, die eben weil ſie für gar nichts Beſonderes und Großes zu gelten hat, ſondern eben nur die unerläßliche Eigenſchaft eines Jüngers Chriſti iſt, dem Worte einen ſo unnachahmlichen (!) Charakter der weltüberwindenden, erlöſenden Wahrheit verleihe. — Man ſieht, in dem Allen wird v. Dr. B. nicht etwa bloß einſeitig die wahre Bedeutung hervorgehoben, welche die Bezeugung des Glaubens im Leben der Gläubigen auch zur Erweckung der Andern hat, ſondern es wird dieſe Wahrheit in das falſcheſte Gegentheil der Wahrheit verkehrt. Denn Dr. B. legt den Grund der wirkſamen Kraft des Wortes in die „Träger" des mit ihrer Perſönlichkeit eins gewordenen Worts und in die Art und Weiſe, wie ſie „Träger" dieſes Wortes ſind, in ihre Tugend und Todesentſchloſſenheit, im ſchroffſten Gegenſatze gegen jenen elementarſten Satz des evangeliſchen Glaubens, daß es Gottes ſelbſteigene Kraft iſt, die im heiligen Geiſte, der verſchieden iſt von dem Geiſte der geiſtdurchwirkten Perſönlichkeiten, durch ſein Wort, das Er in der Schrift kund ſein und unter den Völkern predigen läßt, den Glauben in den Menſchen wirkt, nach ſeinem Willen, in wunderbarer Weiſe, und daß er vor allen Dingen — eben zum Troſte für jeden Chriſtenmenſchen, der das Wort zu predigen berufen iſt, — auch durch das ſchwache Wort der Diener ſeines Wortes kräftig wirken will und auch alle

Tage wahrhaftig wirkt, und zwar so, daß er eben durch die Predigt seines Wortes, durch sein Wort, das sie alle Tage im Glauben treiben, Die, welche schwach sind und arm am Geiste, immer mehr stärken und auch tiefer in die Wahrheit hineinführen will, daß er so, Er Selbst, durch Sein Wort, nicht durch ein Wort, das die Offenbarung geisterfüllter Persönlichkeiten Angesichts der Gemeinde ist, immer mehr eine Macht unter dem Volke sich schaffen will, wie es Ihm gefällt, in einer Weise, daß auch die Weisesten es nicht zu sehen und zu begreifen vermögen, vielmehr die Macht Gottes ihnen leicht eine Ohnmacht zu sein dünkt.

Aber freilich, zu solcher Erhebung der Bedeutung, welche die subjective Beschaffenheit der „Träger" des Wortes für die Kraft desselben haben soll, muß es kommen, sobald der Satz, daß das Wort der Selbstbezeugung der Kirche, also der Gläubigen, als Wort des Geistes Jesu in der Gemeinde, das den Glauben wirkende Gnadenmittel des Wortes Gottes sei, aus der Theorie ins Leben umgesetzt und auf diesem Boden des Lebens aus demselben ein wirklicher Ernst gemacht werden soll.

Wir haben oben gesagt, daß die rechte Fassung des Verhältnisses des Glaubens zum Worte der heil. Schrift die principielle Grundlage für die rechte Methode der theologischen Wissenschaft in allen ihren einzelnen Theilen sei, und daß auch die leisesten Verdunkelungen dieses wahren Verhältnisses des Glaubens zum Wort der heil. Schrift die verderblichsten Folgen für die Methode der Theologie und für die wissenschaftliche Arbeit selbst haben müßten. Es ist demnach unsere Aufgabe, zu zeigen, daß der schwere Irrthum v. H.'s über jenen Punkt wirklich seine verderblichen Folgen in der Theologie v. H.'s, wie sie im „Schriftbeweis" vorliegt, ausgewirkt hat. Wir brauchen das nicht an den einzelnen bekannten dogmatischen Verirrungen v. H.'s nachzuweisen. Es handelt sich zunächst um den Irrthum der Methode als solcher. Und vom wissenschaftlichen Ge-

ſichtspunkte aus müſſen wir auch auf dieſen Irrthum der Methode ein größeres Gewicht legen, als auf einzelne dogmatiſche Verirrungen, da nur in dieſem Irrthume der Methode jene einzelnen Verirrungen einen wiſſenſchaftlichen Halt im Ganzen der Hofmann'ſchen Theologie haben gewinnen können, und da dieſer Irrthum ein ſolcher iſt, der auch das nicht in rechter Weiſe ſicher ſtellt, was v. H. factiſch von der kirchlichen Lehre feſthält, der vielmehr noch weit mehr Irrthümer zur Folge haben müßte, wenn ſeiner Auswirkung der factiſche Einfluß der kirchlichen Lehre noch weniger im Wege ſtände. —

In der Einleitung zum Schriftbeweiſe wird über „Weſen und Geſetz des Schriftbeweiſes" gehandelt. Indem v. H. da zuerſt die Frage beantwortet: „Was ſoll bewieſen werden?" richtet er ſich auch da gegen den Satz, daß die heil. Schrift Erkenntnißquelle des Glaubens ſei, indem er als falſch abweiſt, daß unſere Väter die Sätze des Glaubens aus der Schrift „entnommen" wiſſen wollten. „Aus den deutlichſten Schriftſtellen zuſammengebrachte Hauptſumme göttlicher Lehre war ihnen der Glaube, nach welchem die Schrift ausgelegt werden ſollte. Aber ſie bewieſen damit nur, daß ihnen die Schrift wie eine Sammlung von Glaubensgeſetzſtellen erſchien, was ſie nicht iſt." (2 Aufl. S. 9.) Von der Schrift iſt von Anfang an nur die Rede als von einer ſolchen, an der, als Norm, der Glaube geprüft werden ſoll. Indem v. H. auf die Thatſache hinweiſt, daß ja die heil. Schrift nur im Glauben richtig verſtanden werden könne, folgert er daraus, daß man ſich vor Allem zunächſt des Chriſtenthums, wie wir es als gegenwärtigen Thatbeſtand in uns ſelbſt tragen, vergewiſſern müſſe. Allerdings kann ja nur mit dem Glauben ſelbſt in uns ein rechtes Verſtändniß der Schrift entſtehen, die nur dem Glauben verſtändlich wird. Dadurch iſt aber nicht ausgeſchloſſen, daß der Glaube, dem ſich allerdings erſt das rechte Verſtändniß des Wortes Gottes erſchließt, der aber doch auch ſelbſt durch das Wort Gottes in uns hervorgebracht werden muß, nur im Zuſammenſchluß mit dem Wort

der heil. Schrift zu Stande kommt, ſo daß nicht etwa der fertige Glaube erſt an die Schrift herantritt. Dr. v. H. aber folgert aus jener Thatſache, daß die Schrift nur dem Glauben verſtändlich wird, dies, daß die Erkenntniß und Ausſage des Chriſtenthums vor Allem Selbſterkenntniß und Selbſtausſage des Chriſten ſein müſſe. Das, was mit der Schrift bewieſen werden ſoll, beſtimmt v. H. als die wiſſenſchaftliche Darſtellung des Chriſtenthums in uns, wie ſie zu Stande kommt, „wenn ich der Chriſt mir dem Theologen eigenſter Stoff meiner Wiſſenſchaft bin.“ (S. 10.)

Nun iſt es ja ein bekannter und richtiger Satz der neueren Theologie, daß die Dogmatik als Lehre vom Glauben nicht etwa den Inhalt der Schrift für den Glauben, als Lehre der Schrift (bibliſche Theologie), ſondern den Glauben mit ſeinem Inhalte, wie er Thatbeſtand in uns iſt, zur Darſtellung zu bringen hat. Aber falſch iſt die Faſſung, welche v. H. dieſem Satze giebt. „Freilich bin ich, was ich als Chriſt bin, nur inner der Gemeinde, nur in Folge kirchlicher Thätigkeit, indem mir durch den vermittelnden Dienſt der Gemeinde zu eigen geworden, was mich des Verhältniſſes zu Gott in Chriſto theilhaftig gemacht hat und fortwährend darin erhält. Aber nicht nur iſt es doch immer der gegenwärtige Chriſtus, deſſen Selbſtbethätigung ſich hiezu der Gemeinde und ihrer Thätigkeit bedient; ſondern es hat auch jenes Verhältniß zu Gott, nachdem ich ſeiner theilhaft geworden, ein ſelbſtändiges Daſein in mir begonnen, welches [obwohl nur innerhalb der ſchriftgläubigen Kirche möglich, doch] *) nicht von der Kirche abhängt,

*) Die eingeklammerten Worte ſind in der zweiten Auflage eingeſchoben. Sollte das „ſchriftgläubig“ ein Zeichen ſein, daß v. H. ſelbſt den Schaden ſeiner Theologie merkt? Es wäre dann nur zu wünſchen, daß das ſich auch in der Umgeſtaltung der Lehre ſelbſt geltend machte. Der Sinn der Stelle iſt übrigens durch dieſe Einſchaltung nicht verändert. Auch führt das „ſchriftgläubig“ als Prädicat der Kirche noch nicht darüber hinaus, daß das Wort der Selbſtbezeugung der Kirche durch die Schrift „gewirkt“, d. h. normirt ſein ſoll. Nur die Wahl dieſes Ausdrucks „ſchriftgläubig“ wie auch der des „Gewirktſeins“ der Selbſtbezeugung der Kirche durch die

noch von der Schrift, auf die ſich die Kirche beruft, auch nicht an jener noch an dieſer die eigentliche und nächſte Verbürgung ſeiner Wahrheit hat, ſondern in ſich ſelbſt ruht und unmittelbar gewiſſe Wahrheit iſt, von dem ihm ſelbſt einwohnenden Geiſte Gottes getragen und verbürgt." Alſo das iſt die Meinung v. H.'s, daß in dem Lehrganzen, das mit der Schrift bewieſen werden ſoll, das Verhältniß zu Gott in Chriſto als ſelbſtändige Thatſache in uns, unabhängig, nicht bloß von der Kirche, ſondern auch von der Schrift, zur Selbſtausſage kommen ſoll, als ein ſolches, das unabhängig von der Schrift in ſich ſelbſt ruht und unmittelbar gewiſſe Wahrheit iſt, von dem ihm ſelbſt einwohnenden Geiſte Gottes getragen und verbürgt.

Das nun aber ſchließt der richtige Satz, daß in der Dogmatik der Thatbeſtand des Glaubens in uns mit ſeinem Inhalte zur Darſtellung gelangen ſoll, keineswegs ein. Dieſer Satz ſchließt vielmehr ein, daß der Glaube mit ſeinem Inhalte in uns eben ſo zur wiſſenſchaftlichen Selbſtausſage komme, wie er thatſächlich, als Thatbeſtand in uns iſt, alſo gemäß unſeren früheren Erörterungen, als ein ſolcher, der in uns nur iſt als in nothwendiger und unauflöslicher Beziehung zum Wort der heil. Schrift ſtehend, in der er ſein Object hat. Es iſt alſo keineswegs in jenem von v. H. angeeigneten richtigen Satze begründet, ſondern es iſt nur eine weſentliche Verkehrung der Wahrheit deſſelben, wenn man ihn ſo faßt, als ob der Glaube mit ſeinem Inhalte als Thatbeſtand in uns unabhängig von der Schrift, und abgeſehen von derſelben zur Darſtellung gebracht werden müßte, um dann erſt mit der Schrift verglichen und durch Prüfung an der Schrift als wahr durch dieſes objective Zeugniß beſtätigt zu werden. Es iſt das eine Verkehrung jenes Satzes, die darauf beruht, daß v. H. das Verhält-

---

Schrift ſcheint der Annäherung an die Lehre der Kirche zu lieb getroffen zu ſein.

niß des Glaubens zu ſeinem Objecte in der heil. Schrift gänzlich verkannt hat.

Wir weiſen auch hier wieder auf das Weſen des Glaubens hin, in welchem doch der Thatbeſtand des Chriſtenthums in uns ganz und gar ruht. Der Glaube iſt ſeinem Weſen nach ein ſolcher, daß er ſeinen Inhalt nicht etwa weſentlich in ſich hat, ſo daß im Weſen des Glaubens als ſolchen auch irgendwie ſein Inhalt läge. Der Glaube iſt ſeinem Weſen nach nichts als Zuverſicht, Vertrauen, — nichts als ὄργανον ληπτικόν, wenn es erlaubt iſt, mit unſerer Kirche zu reden. Seinen Inhalt hat er in dem, was er glaubt, was ihm als Offenbarung Gottes gegenüberſteht, und zwar gegenüberſteht im Worte, darin es ihm kund wird. Er hat alſo ſeinen Inhalt als Object im Worte außer ſich, ſich gegenüber, und in ſich nur inſofern, als er das, was als ſein Object im Worte ihm gegenüberſteht, eben glaubt und nicht daran zweifelt. Es wird das, was der Glaube glaubt, dadurch nicht ſo zu eigen gemacht und gleichſam in die Subjectivität des Glaubens umgeſetzt, daß es nun aufhörte, das von dem Glauben als ſolchem unterſchiedene Object deſſelben dem Glauben gegenüber zu ſein. Es tritt nun nicht etwa, durch das Wort dem Glauben zu eigen gemacht, aus dem Wort heraus, um nun ſtatt deſſen in dem Glauben zu ſein. Vielmehr der Glaube iſt immer nur Glaube an das Wort, an das im Wort ihm Offenbare und Präſente; Glaube und Wort ſind unauflöslich zuſammen, und es giebt keinen Inhalt des Glaubens, als den er hat in und mit dem von ihm unterſchiedenen, aber geglaubten Worte. Und dieſes Wort, worin der Glaube ſein Object und ſomit ſeinen Inhalt hat, iſt, wie wir oben gezeigt haben, das Wort der heil. Schrift.

Man laſſe ſich nur nicht irre führen durch Betrachtungen, die uns allerdings eine für das fromme Leben ſehr weſentliche Wahrheit vorführen, indem ſie uns zeigen, wie das im Wort vom Glauben Erfaßte in gewiſſer Weiſe von dem Worte für uns frei wird, die aber in ihrer Wahrheit feſtgehalten weit

entfernt sind, mit jenen Sätzen über das Verhältniß zwischen Glaube und Wort im Widerspruch zu stehen, sondern dieselben vielmehr bestätigen. Es ist nämlich wohl wahr, daß das im Glauben Angeeignete nun eine Präsenz in uns gewinnt, die nicht gebunden ist an das Buch der Bibel. Es gewinnt das Wort vielmehr als im Glauben angeeignetes und somit zugleich gewußtes Wort in unserer Erinnerung eine innerliche Präsenz für unsern Glauben, so daß wir das Wort in uns haben und tragen. Aber steht das dem Obengesagten entgegen? Wir wollen nicht geltend machen, daß das Wort, wie es so in uns ist, doch, um in uns erhalten zu werden, immer wieder, weil unsere Erinnerung eine unsichere ist, des Wortes im Buche der Bibel bedarf, obwohl dieser Umstand unstreitig im Stande ist, auf das rechte Verhältniß des Wortes in uns zu dem Worte der heil. Schrift hinzuweisen. Aber wir fragen, hört denn das Wort als auswendig gewußtes, hört es als ein seinem Inhalte nach unserm Bewußtsein eingeprägtes auf, das Wort der heil. Schrift zu sein? Was Anderes ist uns denn innerlich präsent als das Wort der heil. Schrift mit seinem Inhalte? Und weiter, hat sich denn da nun etwa das Wort aus seiner Objectivität für den Glauben, der es glaubt, in die Subjectivität des Glaubens als solchen umgesetzt, oder steht es nicht doch da innerlich in uns als gewußtes Wort, als Wort dem Glauben gegenüber? — Nicht anders verhält es sich auch mit einer anderen an sich sehr wichtigen Betrachtung. Das eigentliche Object des Glaubens ist, wie wir es von Anfang an so dargestellt haben, nicht sowohl das Wort an sich, als vielmehr das, was im Worte uns kund und gegenwärtig ist. Das Wort als solches ist nichts als Darstellungsmittel für das im Wort Gesagte, wie es ja denn überhaupt der Begriff des Wortes ist, den wir im Wort erfassen und verstehen. So ist denn also der Glaube nicht so an das Wort zu binden, als wäre das Wort als solches sein Object. Vielmehr, wie auch Luther von Anfang an es so sehr betont, im Worte, durch das Wort muß der

Glaube das darin für uns Offenbare erfaſſen, alſo den lebendigen Gott, den lebendigen und lebendig gegenwärtigen Chriſtus, die Gnadenrathſchlüſſe und Gnadenthaten Gottes. Das im Worte, durch's Wort Erfaßte muß ſo für den Glauben eine von dem Worte als ſolchem ſich abhebende lebendige Wirklichkeit werden, es muß ſo im Glauben und durch den Glauben zu einem lebendigen perſönlichen Verkehr zwiſchen dem dreieinigen Gott und dem Menſchen kommen. Wir beten nicht zu dem Gott in der Schrift, ſondern zu dem, der im Himmel und bei uns iſt. Und ſo ſehr iſt es weſentlich für das fromme Leben, daß es zu dieſer lebendigen Wirklichkeit des Verhältniſſes zu Gott ſelbſt und den Dingen Gottes komme, daß es nicht ſchadet, wenn auch die lebendige Wirklichkeit Gottes und der Dinge Gottes, wie ſie ſich für den Glauben abhebt von dem offenbarenden Worte, getrübter und unſicherer vor uns tritt, da die Schwachheit des Glaubens und ſeiner Erkenntniß und Vorſtellung den Segen, der ihm gegeben iſt, nicht hindert, wenn er nur die Hülfe gegen ſeine Schwachheit, ſobald dieſelbe ein Hemmniß für ihn wird, im Worte der Schrift zu ſuchen verſteht. Achten wir aber darauf, wie das im Wort vom Glauben Erfaßte ſich unterſcheidet vom Worte als ſolchem und zu einer lebendigen Wirklichkeit für den Glauben wird, ſo daß es zu einem lebendigen perſönlichen Verkehr zwiſchen Gott und dem Menſchen kommt, ſo ſcheint ja dann das Wort der Schrift zwiſchen dem lebendigen Gotte und uns wie zergangen zu ſein, wie eine Leiter, auf der wir emporgeſtiegen ſind, gänzlich hinter uns und nicht weiter nöthig zu ſein. Und doch auch dann iſt es allein der in dem Wort der Schrift uns offenbare Gott, mit dem wir verkehren. Allein durch den Glauben iſt ja der lebendige Gott, iſt Chriſtus, für uns da und gegenwärtig, daß wir mit ihm verkehren können, nur durch den Glauben ſind überhaupt die unſichtbaren Dinge Gottes für uns offenbar, daß wir mit ihnen in einer wirklichen Gemeinſchaft ſtehen. Der Glaube aber erfaßt Gott und die unſichtbaren Dinge Gottes

allein in dem Worte, in welchem das Unſichtbare, Gott und die Dinge Gottes für den Glauben offenbar und gegenwärtig ſind. Nur inſofern durch den Glauben an das Wort Gott und die Dinge Gottes für uns da ſind und für uns feſtgehalten werden, iſt der Verkehr des Lebens mit ihnen möglich. Wer das vergißt, wer Gott unmittelbar haben will, ohne durch den Glauben, der Gott im Worte erfaßt, der muß ihn verlieren, dem wird er zum erblaſſenden Gedanken und Begriff, welcher keinen beſtimmten Inhalt zu behaupten im Stande iſt. Auch auf den höchſten Höhepunkten unſeres Glaubenslebens, da wir der lebendigen Nähe unſeres Gottes ſpürbar inne werden, iſt es doch allein der im Worte unſerm Glauben Offenbare, der im Worte Gefundene und uns Gegenwärtige, und er zergeht zu dem abſoluten Nichts der Myſtiker, wenn wir ihn außer dem Worte erfaſſen und haben wollen. Und immer von Neuem muß daher der Glaube, wie Luther ſagt, wieder in das Wort kriechen, um in lebendiger beſtimmter Wirklichkeit zu behalten und wiederzugewinnen, was er allein in Worte findet.

Wir wiederholen es alſo: Der Glaube hat ſeinen Inhalt nur in und mit dem geglaubten Worte. Der Glaube mit ſeinem Inhalte, wie er Thatbeſtand in uns iſt, hat ſeine Wirklichkeit nur in ſeiner unauflöslichen Beziehung zu ſeinem Objecte im Worte. Wenn daher dieſer Glaube nach ſeinem Inhalte nicht etwa bloß im Bekenntniß ausgeſagt werden, ſondern ſo, wie er Thatbeſtand in uns iſt, zur wiſſenſchaftlichen Selbſtausſage kommen ſoll, ſo wird das nur geſchehen können, wenn er in ſeiner unauflöslichen Beziehung zu ſeinem Objecte im Worte der heil. Schrift zur Selbſtausſage kommt. Oder wie ſoll denn etwa der Thatbeſtand des Glaubens an den dreieinigen Gott in mir zur Ausſage kommen, wenn nicht als der Glaube an die Offenbarung Gottes als des Dreieinigen, wie ſie mir im Worte der heil. Schrift kund iſt? Wie ſoll der Glaube an die Vergebung der Sünden als Thatbeſtand, wie er in mir iſt, zur Ausſage kommen, wenn nicht als Glaube an das

Wort, in welchem die am Kreuz auch mir erworbene Vergebung der Sünden mir gebracht und zugesagt wird? Wie soll der Glaube an den Gnadeninhalt des heil. Abendmahls, wie er Thatbestand in mir ist, dargelegt werden können, wenn nicht als Glaube an das Wort: Das ist mein Leib, das ist mein Blut? Es ist die Möglichkeit nicht abzusehen, wie der Glaube als Thatbestand in uns unabhängig von der Schrift und abgesehen von derselben zur Aussage soll kommen können, so, daß dann auf diese Weise dasselbe System von Thatsachen selbständig in uns gefunden würde, wie es auch in der Schrift dargelegt ist, und daß dann diese beiden unabhängig von einander zur Darstellung gekommenen Systeme als solche, die denselben Inhalt darbieten müßten, mit einander verglichen werden könnten. Wenn nichts destoweniger v. H. sein Lehrganzes, das mit der Schrift bewiesen werden soll, als wissenschaftliche Selbstaussage des Glaubens, wie er selbständiger, auch von der Schrift unabhängiger Thatbestand in uns ist, aufstellt, so ist das eben der schwere methodologische Grundirrthum in der Aufstellung dieses Lehrganzen, welches in Wahrheit methodologisch ohne allen sichern Grund ist und somit auch der subjectiven Willkühr schutzlos offen steht. Ein solches Lehrganzes, wie es v. H. dem Schriftbeweise als das, was bewiesen werden soll, voraussschickt, mag für ein Bekenntniß von dem Inhalte des Glaubens gelten dürfen, wie er sich, man weiß nicht wie, in einem Einzelnen gestaltet hat; aber es kann schlechterdings nicht den Anspruch erheben, wissenschaftliche Darstellung des Glaubens zu sein, wie er Thatbestand in dem Gläubigen ist.

Dieser Irrthum übrigens, auf welchem in Folge der falschen Bestimmung über das Verhältniß des Glaubens zur heil. Schrift das Lehrganze v. H.'s beruht, ist freilich ein sehr weit verbreiteter in der neueren Theologie. Es ist nämlich kein anderer als der Irrthum der vorzugsweise sich so nennenden speculativen Theologie, die aus irgend welchem Grundbegriffe als speculativem Principe, wie z. B. aus dem Satze, daß das

Selbstbewußtsein des Menschen Gottesbewußtsein sei, abgesehen von der Offenbarung den wesentlichen Inhalt des christlichen Glaubens meint herleiten zu können. Wir haben uns über diesen Irrthum, über diese falsche Anwendung der speculativen Methode auf die Dogmatik, für die allerdings jene Methode, wenn sie nur richtig gefaßt wird, ihre höchst bedeutsame und nothwendige Bedeutung hat, des Näheren gegen Schenkel, in einer in Reuter's Repertorium (1854, Januarheft) erschienenen Recension über Schenkel's Schrift: „Das Princip des Protestantismus, 1852" ausgesprochen, und wir nehmen deshalb Abstand davon, das dort Gesagte hier noch einmal zu wiederholen. Auch v. H. will das Lehrganze als Entfaltung der Thatsache der in Jesu Christo vermittelten Gemeinschaft Gottes und der Menschheit aufgefaßt sehen, als in welcher Thatsache die einfachste und allgemeinste Aussage des Christenthums liege. Wie jeder derartige einfachste und allgemeinste Satz, welcher zum Ausgangspunkte eines speculativen Systems des christlichen Glaubens genommen wird, ist auch dieser von v. H. aufgestellte Satz zwar geeignet, daß Vieles in ihn aus dem subjectiven Glauben hineingelegt werde, aber durchaus ungeeignet, aus sich die articulirte Bestimmtheit des Glaubens als Entfaltung seines Inhaltes wirklich speculativ entnehmen zu lassen. Die Bedeutung eines solchen Satzes für die Aufstellung des Systems ist die, daß er den Gesichtspunkt bezeichnet, unter welchem sich die gegebene Fülle der Sätze zum gegliederten Ganzen zusammenfaßt, aber nachgerade sollte es in seiner Richtigkeit allgemein anerkannt sein, wenn man daraus eine speculative Entfaltung des Systems nach seinem Inhalte machen will. Während es denn auch natürlich zu einer wirklichen speculativen Entfaltung des Systems nach seinem Inhalte aus einem solchen einfachsten und allgemeinsten Satze durchaus nicht kommt, ist die wirkliche Folge nur die, daß man in pseudospeculativer Methode, nämlich aus dem subjectiven Glaubensinhalte den Stoff hernehmend, unabhängig von der Schrift ein-

zelne Lehren zu ſolchen Abſchlüſſen bringt, wie ſie dem das Syſtem entfaltenden Theologen bequem ſind, die aber der Schrift widerſprechen und auch nicht möglich geweſen wären, wenn der Inhalt des Glaubens als im Wort der heil. Schrift von Gott dem Glauben gegebener zum Stoff der dogmatiſchen Speculation gemacht wäre. Das legt ſich denn auch in dem Lehrganzen v. H.'s deutlich genug zu Tage, und eben darin finden die einzelnen dogmatiſchen Irrthümer deſſelben, wie z. B. auch, um einen minder beachteten Punkt zu bezeichnen, die falſch einſeitig abgeſchloſſene Faſſung der Prädeſtinationslehre, erſt ihre genetiſche Erklärung. —

Wie aber ſo in Folge davon, daß v. H. das rechte Verhältniß des Glaubens zum Wort der heil. Schrift verkennt, die Methode eine falſche iſt, auf der ſein mit der Schrift zu beweiſendes Lehrganzes beruht, ſo wird ſich nun auch weiter zeigen, daß aus demſelben Grunde auch die Methode eine falſche iſt, die er beim Schriftbeweiſe ſelbſt befolgt.

Kommt im Lehrſyſtem der Glaube als Thatbeſtand in uns ſo zur wiſſenſchaftlichen Ausſage, daß er zugleich, wie es nothwendig iſt, in ſeiner unauflöslichen Beziehung zu ſeinem Objecte im Worte der heil. Schrift zur Darſtellung gebracht wird, ſo hat damit das Lehrſyſtem den „Schriftbeweis" ſchon in ſich, und einen „Schriftbeweis" außer dem Syſtem giebt es gar nicht. Damit iſt natürlich nicht behauptet, daß nicht gerade dieſe Partie des Syſtems, die Unterſuchung über den Schriftgrund der Sätze des Glaubens, zum Gegenſtand einer beſonderen Unterſuchung gemacht werden könnte; es würde das aber nur dann in rechter Weiſe geſchehen, wenn das Verhältniß einer ſolchen Unterſuchung zum Ganzen des Syſtems, welchem ſie angehört, richtig feſtgehalten würde. Iſt im Syſtem, wie es gefordert iſt, die Darlegung des Objects des Glaubens im Wort der heil. Schrift in wiſſenſchaftlicher Weiſe vollzogen, d. h. alſo in ſolcher Weiſe, daß die Beziehung des Glaubens nach ſeinem Inhalte zu ſeinem Objecte in der Schrift nach allen Seiten

hhi, auch allen Einwürfen gegenüber als richtig und begründet erwiesen ist, so wüßten wir nicht, was dann noch zum Beweise für die Wahrheit des Glaubens aus der Schrift sollte hinzugefügt werden können. Würden in der Fortentwickelung der Wissenschaft, vornehmlich auch der biblischen Wissenschaft, neue Einweindungen erhoben, und zeigte sich, daß die Darlegung des Glaubens, wie er Thatbestand in uns ist, nach seiner Beziehung zu dem Worte der heil. Schrift eine ungenügende oder auch falsche gewesen sei, so würde das Resultat eines solchen Fortschritts der Wissenschaft in das Lehrsystem selbst aufgenommen werden müssen, sei es, daß demgemäß nur die wissenschaftliche Darlegung des vom Glauben richtig erfaßten Objects im Worte der heil. Schrift eine andere werden müßte, oder sei es, daß auch das Object des Glaubens selbst, wie es den Inhalt des Glaubens ausmacht, eine andere Fassung erhalten müßte, womit denn gegeben wäre, daß die neu gewonnene Entwickelung zugleich und zunächst eine Entwickelung des Glaubens selbst nach seinem Inhalte begründet hätte.

Man verwechsele nur die Aufgabe, welche die Beweisführung für die Sätze des Glaubens aus der Schrift zu lösen hat, nicht mit einer andern, allerdings durchaus nothwendigen Aufgabe, welche die theologische Wissenschaft als Wissenschaft von der heil. Schrift zu lösen hat. Es ist bekannt, daß in der heil. Schrift der Offenbarungsinhalt für den Glauben nicht in solcher Weise dargestellt ist, wie er sich zum System des Glaubensinhaltes vielmehr erst für den diesen Inhalt aus der Schrift secundum analogiam fidei in scriptura aneignenden Glauben zusammenfaßt. Der Aneignungsproceß, in welchem der Glaube seinen Inhalt aus der Schrift gewinnt, ist zugleich für diesen in der Schrift gegebenen Inhalt ein Proceß der Umsetzung desselben nach Form und Fassung. Eben dadurch ist es ja auch begründet, daß das Lehrsystem, die Dogmatik, nicht als Lehre vom Glauben und seinem Inhalte in der Schrift, sondern als Lehre vom Glauben und seinem aus der Schrift gewonnenen

Inhalte in uns, aufgestellt werden muß. Nothwendige Voraussetzung dafür, daß der Glaube seinen Inhalt aus dem Wort der Schrift in rechter Weise aneigne, ist aber die Kenntniß der Schrift als Ganzen wie ihrer einzelnen Theile, somit die Kenntniß von der Art und Weise, wie die Heilsoffenbarung in ihr zur Darstellung gekommen ist. Nur durch eine solche Kenntniß des Ganzen kann das richtige Verständniß des Einzelnen sicher gestellt werden. Es ist so die Nothwendigkeit einer Wissenschaft begründet, welche es zur Darstellung zu bringen hat, wie die Heilsoffenbarung objectiv in der heil. Schrift selbst vorliegt. Da wird es erkannt werden müssen, wie die Offenbarung heilsgeschichtlich kund geworden ist. Es wird zur Darstellung kommen müssen, wie sich die Offenbarung auf den verschiedenen Stufen derselben diesen gemäß gegeben hat, und welches die Bedeutung dieser verschiedenen Stufen und ihr Verhältniß zu einander ist, wovon die Geltung abhängt, welche das auf den früheren Stufen Gegebene für die späteren, besonders für die letzte, die Stufe der Erfüllung und Vollendung hat. Da wird es weiter, um auch dies noch besonders namhaft zu machen, besonders in Betreff des N. Testaments nothwendig werden, die zusammengehörigen Gruppen von Schriften nach ihrer eigenthümlichen Bedeutung im Ganzen zu erfassen, zugleich die verschiedenen eigenthümlichen Lehrweisen, welche darin vorliegen, genau zu erkennen und richtig zu würdigen. Wenn es übrigens die Aufgabe dieser Wissenschaft ist, den Inhalt der Schrift für den Glauben, wie er objectiv in der Schrift gegeben ist, erkennen zu lassen, so wird man doch die an diese Wissenschaft zu stellende Forderung der Objectivität nicht in falscher Weise, nicht so stellen dürfen, wie sie schlechthin unerfüllbar ist. Die gläubigen Subjecte können bei keiner wissenschaftlichen Thätigkeit, und so auch bei dieser nicht, aus ihrer gläubigen Subjectivität heraustreten. Auch dann, wenn der gläubige Theologe die Wahrheit der Schrift, wie sie als objectiv gegebene in der Schrift für den Glauben vorliegt, zur Darstellung zu bringen

ſucht, bleibt er doch gebunden und beſtimmt durch das Verſtändniß vermittelſt des Glaubens, wie er ſein Glaube iſt, kann alſo ſeine Aufgabe nicht durchaus frei von dem beſtimmenden Einfluſſe des Glaubens nach ſeiner ſubjectiven Geſtaltung vollziehen. Allein das hindert die für dieſe Wiſſenſchaft nothwendige relative Objectivität nicht, um ſo weniger, da ja einmal der Glaube ſeinem eigenen Weſen nach nur in dem Worte Gottes, das ihm in ſeinem nach objectiven Regeln der Auslegung ſicher erwieſenen Sinne an ſich klar geworden iſt, ruhen kann, und da dem Glauben ſelbſt mit dem Bewußtſein ſeiner ſubjectiven Unzulänglichkeit ein Moment der Kritik gegen ſeine factiſche Geſtaltung einwohnt, — einer Kritik, der zudem in unſerm Leben ein eigenthümlicher Stachel daraus erwächſt, daß uns die Noth des Glaubens in uns oft genug lehrt, nicht ſicher zu ſein um deß willen, was wir haben. Wir haben es oben als im Weſen des Glaubens ſelbſt begründet nachgewieſen, daß der Glaube ſich mit dem gewonnenen Beſitze als ſolchem nicht begnügen kann, ſondern daß er auch dieſen nur dann in rechter Weiſe hat, wenn er in der Schrift ſelbſt die nothwendige Ergänzung deſſelben zu ſeiner vollen Wahrheit feſthält und ſucht. Und ſo iſt es denn begründet, daß die Erforſchung der Schrift nach ihrem Inhalte, wie er in ihr objectiv vorliegt, trotz der nicht wegzuräumenden Bedingtheit deſſelben durch den Glauben, wie er in uns iſt, doch in relativer Freiheit der gewordenen Beſtimmtheit unſeres Glaubens gegenüber zu Reſultaten gelangen kann, welche zu einer Reviſion des Gewonnenen, zu immer reinerer Auseinanderſetzung deſſelben mit Anderem in der Schrift, zur Aneignung neuer Momente der Wahrheit aus der Schrift führen, wie es denn auf der anderen Seite nicht im Widerſpruch mit der Selbſtändigkeit dieſer auf die Erforſchung der Schrift an ſich gerichteten Thätigkeit ſteht, daß die Wahrheit derſelben für den Glauben in den weſentlichen Grundpunkten vom Glauben der Kirche bereits richtig angeeignet iſt. Die Nothwendigkeit wie die Möglichkeit einer ſolchen Wiſſenſchaft

steht fest, welche im Unterschiede von dem System der Lehre und der darin zu führenden Begründung der Lehre aus der Schrift die Aufgabe hat, den Offenbarungsinhalt der Schrift, so wie er objectiv in ihr vorliegt, zur wissenschaftlichen Erkenntniß zu bringen. Aber es darf nun nicht übersehen werden, daß diese Wissenschaft, eben wegen der eigenthümlichen Aufgabe, die sie zu lösen hat, wohl eine nothwendige Voraussetzung für den Beweis der Sätze des Glaubens aus der Schrift ist, wie derselbe im System der Lehre nothwendig geführt werden muß, aber daß sie doch diesen Beweis selbst keineswegs ersetzen kann. Es verhält sich in dieser Beziehung mit dieser Wissenschaft nicht anders, als mit den Commentaren zu den heil. Schriften. Wie diese wird auch jene Wissenschaft zwar die Richtigkeit des Schriftbeweises für die Sätze des Glaubens bestätigen müssen, widrigenfalls sie zu einer Verbesserung des Schriftbeweises für den Glauben oder des Glaubens selbst nöthigen würde; aber das, was der Schriftbeweis als solcher zu leisten hat, das kann jene Wissenschaft so wenig leisten, als dies Commentare vermögen. Denn da es beim Schriftbeweise eben darauf ankommt, zu zeigen, daß der Glaube im Proceß der Aneignung seines Inhaltes aus der Schrift, in der Umsetzung des Inhaltes für den Glauben in der Schrift zum gewonnenen Besitze des Glaubens in uns, richtig verfahren ist, so ist es bei dem Verhältniß, wie es zwischen der Fassung des Offenbarungsinhaltes in der Schrift und der Fassung dieses Inhaltes als Glaubensbesitzes besteht, klar, daß das, was dem Schriftbeweise zu zeigen obliegt, nicht durch die Darlegung des Inhaltes, wie er objectiv in der Schrift vorliegt, erwiesen werden kann.

Wie verhält es sich nun mit dem „Schriftbeweise" v. H.'s und zwar mit der Methode, auf die derselbe gegründet ist? Aus der Art, wie er die Entstehung des mit der Schrift zu beweisenden Lehrganzen faßt, als sich vollziehend ganz abgesehen auch von der Schrift, folgt, daß ihm der Schriftbeweis etwas außer dem System des Lehrganzen Stehendes, eine davon

unabhängige Operation ſein muß, die das Lehrganze als fertig vorausſetzt, wie es denn auch in thetiſcher Kürze dem Schriftbeweiſe vorausgeſchickt wird. Aus v. H.'s Satze über die heil. Schrift, daß ſie allein die einzige Norm der chriſtlichen Heilswahrheit ſei, folgt weiter, daß der Schriftbeweis nur in einer Prüfung des Lehrganzen an der Schrift beſtehen kann, die ſich durch Vergleichung mit der Schrift zu vollziehen hat. Doch ſehen wir näher zu.

„Das Chriſtenthum", heißt es Schriftbew. I. S. 23, „hat ein dreifaches von der wiſſenſchaftlichen Thätigkeit des Theologen unabhängiges Daſein, in dem unmittelbar gewiſſen Thatbeſtande der Wiedergeburt des Chriſten, in der Geſchichte und dem Beſtande der Kirche, und in der heil. Schrift. Hierin hat daſſelbe ein ebenſo vielfaches, das dreifach einige Zeugniß des heil. Geiſtes für ſich, deſſen Einklang mit der wiſſenſchaftlichen Ausſage des Theologen erſt der volle Beweis für die Richtigkeit der letzteren iſt." In dieſen Sätzen ſpricht ſich zugleich die Aufgabe aus, welche v. H. dem Schriftbeweiſe ſtellt. Die Schrift bietet nach ihm (vgl. a. a. O.) eine vollſtändige und entſprechende, eine geſchloſſene Darlegung des Chriſtenthums dar, mit welcher man die eigene durch ſyſtematiſche Thätigkeit entſtandene zu vergleichen hat. Durchaus Gleiches muß ſich dann in beiden darbieten, und eben in dieſer Uebereinſtimmung liegt der Beweis für die ſyſtematiſch entſtandene Darlegung des Chriſtenthums, und dieſen Beweis herauszuſtellen, iſt die Aufgabe des „Schriftbeweiſes". Alſo in einer Vergleichung des ſyſtematiſch gewonnenen Lehrganzen mit der Darlegung des „Chriſtenthums" in der Schrift beſteht nach v. H. der Schriftbeweis. Sehr viel verſprechend iſt dabei das, was über die Genauigkeit des einzuſchlagenden Verfahrens geſagt wird. Erſt „wenn daſſelbe Thatſächliche den Inhalt von Syſtem und Schrift ausmacht; wenn alle Thatſachen des Syſtems die ganze, in ſachgemäßer Ordnung verglichene Schrift für ſich haben, nach Weſen und Bedeutung, nach Inhalt, Ausdruck und Maaß;

endlich, wenn die Gesammtheit des Systems und der Schrift einander durchaus entsprechen — dann ist der Schriftbeweis für das System geleistet."

Ehe wir jedoch zur Beurtheilung dieser Methode übergehen, haben wir in Betreff derselben erst noch zu fragen, wie denn die Vergleichung des Systems mit der Schrift angestellt werden soll, damit sich zeige, ob wirklich System und Schrift sich nach ihrem Inhalte so vollkommen gleich sind. Es könnte da die Vermuthung nahe liegen, als würde zunächst objectiv aus der Schrift das System ihres Inhaltes als Darlegung des „Christenthums" erhoben werden müssen, um dann damit das systematisch gewonnene System vergleichen zu können. Denn offenbar ist zwar die Schrift ein geschlossenes Ganzes der Darstellung dessen, was darin hat zur Darstellung kommen sollen, aber eben so offenbar bietet sie unmittelbar eine Darstellung des „Christenthums" als System nicht dar, wie sie denn ihren Inhalt überall nicht in Weise eines Systems darstellt. Auf eine solche Vermuthung scheint auch zu führen, was S. 27 f. gesagt wird. „Das in Jesu Christo vermittelte Verhältniß Gottes und der Menschheit", heißt es da, „ist in der Schrift, wie in uns ein thatsächliches. Nachdem wir es nun in seiner einfachsten Gestalt erhoben und in einer Reihe von Thatsachen auseinandergesetzt haben, welche ein Ganzes bilden, so stellt sich uns andererseits die Mannichfaltigkeit des Schriftinhalts in einer Reihe von Thatsachen zusammen, welche nicht minder ein Ganzes bilden." Allein dieser Vermuthung entspricht das Verfahren des Schriftbeweises keineswegs, an die Aufstellung eines solchen Systems der heil. Schrift wird gar nicht gedacht. Und in der That, ein solches Unternehmen hätte sich auch in den schroffsten Gegensatz gegen die eigentliche Intention des Schriftbeweises gestellt. Die geht darauf, das systematisch gewonnene Lehrganze an der Schrift, an der Schrift selbst, an der Darstellung des Christenthums, wie sie in der Schrift objectiv gegeben ist, zu prüfen. Das

wäre ja nicht der Fall, wenn es mit einem erst durch subjective Thätigkeit aus der Schrift erhobenen System verglichen würde. Dadurch hätte die gesuchte objective Bestätigung nicht gewonnen werden können; die Thätigkeit, durch welche ein System der Schrift aus derselben erhoben würde, wäre ja nothwendig bestimmt durch die subjective Bestimmtheit des Glaubens, bliebe selbst, wie das „Lehrganze", des „Schriftbeweises" bedürftig.

Also mit der Schrift selbst soll das System des Glaubens verglichen werden. Da ist es denn freilich klar, daß die Schrift als Ganzes, so wie sie vorliegt, nicht ohne Weiteres als Beweismittel für ein Lehrsystem in Anwendung gebracht werden kann. Auch sind die beiden zu vergleichenden Ganzen in der Art und Weise, wie der Inhalt in ihnen zur Darstellung kommt, viel zu disparat, als daß man das eine nach seinen Theilen an das Andere nach seinen Theilen halten könnte. Die „sachgemäße Ordnung" fordert es also unausweichlich, daß der Zusammenhang des Schriftganzen irgendwie aufgelöst werde, wenn es zu einer Vergleichung der Sätze des Systems mit der Schrift kommen soll. Es ist nicht zu umgehen, daß der Inhalt der Schrift behufs der Vergleichung unter die aus den einzelnen Sätzen des „Lehrganzen" sich ergebenden Gesichtspunkte gesammelt und geordnet werde. Und so blieb denn also wohl nichts Anderes übrig, als was im „Schriftbeweise" wirklich geschehen ist. Da wird die systematische Anordnung, der Gang der fortschreitenden Untersuchung ganz und gar durch das vorausgesetzte „Lehrganze", durch die Aufeinanderfolge der einzelnen Sätze dieses Systems bestimmt. Im Schriftbeweise vergleicht v. H. einen Satz dieses Systems nach dem andern mit der Schrift, indem er unter jedem einzelnen locus seines Systems durch alle Bücher der heil. Schrift von Anfang bis zu Ende die einzelnen Stellen, längere oder kürzere, die sich auf jenen locus beziehen oder auch nicht beziehen, betrachtet, um zu zeigen, daß wirklich das, was in dem locus seines Lehrganzen zur Aussage gekommen ist, auch in der Schrift zur

Aussage komme, und zwar, daß in der Schrift in Betreff dieses locus weder mehr noch auch weniger als im System, sondern daß in jeder Beziehung gerade dasselbe ausgesagt sei. Dabei wird denn die Reihenfolge der einzelnen Stellen der Schrift, welche unter jedem locus des Systems zur Vergleichung mit demselben herbeigezogen werden, bedingt durch die Stellung der einzelnen Schriften im heilsgeschichtlichen Ganzen der heil. Schrift also es werden zuerst die alttestamentlichen nach ihrer Ordnung und dann die neutestamentlichen in Betracht gezogen. Es ist das der Punkt, in welchem sich die objective Ordnung der heil. Schrift auf die Anordnung des Verfahrens im Schriftbeweise geltend macht. Nach der Bedeutung, welche einzelne Stellen der Schrift für die Constituirung des aus der Schrift vom Glauben angeeigneten Inhalts desselben haben, werden die einzelnen Stellen natürlich nicht geordnet, denn eine solche Bedeutung einzelner Stellen kennt v. H. nicht, der die heil. Schrift als Erkenntnißquelle des Glaubens nicht gelten läßt.

Es fragt sich nun: was wird durch diese Methode des „Schriftbeweises" geleistet? Ist sie wirklich eine solche, welche der Aufgabe des Schriftbeweises zu genügen vermöchte? Oder welchen Werth hat sie überhaupt?

Daß auch bei einem solchen Verfahren im Einzelnen werthvolle Beiträge zur Schriftauslegung gegeben werden können, daß ferner die Kritik gegen die bisherigen Auslegungen, auch wenn sie im Interesse einer keineswegs richtigen Auslegung geführt wird, dennoch sehr förderlich für die Entwickelung der exegetischen Wissenschaft sein kann, versteht sich wohl von selbst. Und daß in dieser Beziehung v. H.'s Schriftbeweis eine höchst bedeutende Arbeit auf dem Gebiete der exegetischen Wissenschaft ist, ist eine Thatsache, welche wir nicht bestreiten. Allein es handelt sich hier um die Methode des Schriftbeweises, deren Irrthum auch nicht ohne die verderblichsten Folgen für die exegetische Arbeit im Einzelnen bleiben konnte.

Zunächst ist es klar, daß der in der bezeichneten Weise

angelegte Schriftbeweis die Aufgabe nicht zu lösen vermag, welche von der biblischen Theologie, überhaupt von der biblischen Wissenschaft zu lösen ist. Zu einer Darstellung des Offenbarungsinhaltes der Schrift, wie er objectiv in der Schrift vorliegt, kommt es überall gar nicht. Nach den locis der Dogmatik, wenn auch nicht etwa der kirchlichen, sondern der eigenen Dogmatik v. H.'s, was ja aber methodologisch gleichgültig ist, werden nur einzelne Stellen der Schriften auf das in ihnen zur Aussage Gekommene geprüft. Es kann das nur geschehen auf Grund einer vorausgesetzten Kenntniß des Ganzen der Schrift und seines Zusammenhanges, sowie des Zusammenhangs der einzelnen Schriften und ihrer Bedeutung im Ganzen der Schrift. Und diese Kenntniß der Schrift, wie sie vorausgesetzt wird, muß die Auslegung der einzelnen Stellen bestimmen. Durch dies Verfahren kann es weiter also auch nicht gewährleistet sein, daß wirklich das Ganze des Offenbarungsinhaltes der Schrift für den Glauben zur Darstellung komme, denn nach den Sätzen des systematisch gewonnenen Lehrganzen werden die einzelnen Stellen aus der Schrift gewählt, welche sich auf dieselben zu beziehen scheinen. Den Anspruch darauf, als ob die Methode des „Schriftbeweises" eine Garantie in dieser Beziehung darböte, muß v. H. aufgeben. Allerdings wäre es wohl möglich, daß das von v. H. eingeschlagene Verfahren, wenn wirklich für jeden locus die ganze Schrift durchgenommen würde, und man sich nicht begnügte, die Stellen in Betracht zu ziehen, welche bereits in der wissenschaftlichen Debatte angezogen zu werden pflegen, zu der Entdeckung führte, daß irgend ein Moment der Offenbarungswahrheit in der Schrift in Betreff eines Punktes der Lehre übersehen wäre. Dadurch wäre dann aber nur gezeigt, daß bei der Aufstellung des Systems nicht mit der geforderten Umsicht verfahren wäre, denn da hätten — unter Voraussetzung der rechten Aufstellung des Systems als Darlegung des Glaubens an das im Wort der Schrift für den Glauben Offenbare — alle betreffenden Stellen in Betracht gezogen wer-

den müssen. Es wäre dann übrigens durch das Verfahren des Hofmann'schen „Schriftbeweises" eine Entdeckung gemacht, welche zu machen wir der Forschung in der Schrift überhaupt zugewiesen haben, und welche jenes Verfahren keineswegs als nothwendiges Mittel fordert.

Weiter wird sich nun aber auch das nicht übersehen lassen, daß die Auslegung der einzelnen Stellen, welche im „Schriftbeweise" nothwendig ist, um zu zeigen, daß das in ihnen Ausgesagte wirklich dem in dem Satze der Dogmatik Ausgesagten entspricht, keine objective Garantie ihrer Richtigkeit bietet. Sie ist nicht bloß, wie schon bemerkt ist, von der Auffassung über den Inhalt und den Zusammenhang der Schrift überhaupt und ihrer Theile abhängig, wie sie der den „Schriftbeweis" führende Theologe sich gebildet hat; sie ist überhaupt, wie jede Auslegung, ein Product der subjectiven Thätigkeit an der Schrift, und daher an sich weder gebundener, noch auch freier dem subjectiven Glauben und seiner Bestimmtheit gegenüber, wie jede andere Auslegung. Daß das Verfahren v. H.'s im „Schriftbeweise" in dieser Beziehung eine, wenn auch nur relativ größere Sicherheit darböte, muß so sehr geleugnet werden, daß vielmehr das gerade Gegentheil behauptet werden muß. Es ist oben von uns darauf hingewiesen, daß einem fertigen, subjectiv gewiß gewordenen Systeme gegenüber die Unterwerfung unter die normative Auctorität der heil. Schrift nicht zu ersetzen vermag, was durch die rechte Stellung des Glaubens zur Schrift in der Aneignung seines Inhaltes aus derselben begründet werden muß. Vielmehr ein außer der Schrift fertig gewordenes System ist an sich, durch seinen Einfluß auf Den, dem es gehört, im höchsten Grade hinderlich für das rechte Verständniß des Wortes der heil. Schrift und seines Inhaltes nach dem ihm eigenen Sinne, welchen es überall nicht sowohl dem sein fertiges System an ihm messenden, sondern dem seinen Inhalt in ihm suchenden und aus ihm empfangenden Glauben erschließt. Es ist ja in v. H.'s Schriftbeweise gar nicht

zu verkennen, welchen Einfluß das vorausgeschickte, abgesehen von der Schrift systematisch zu Stande gekommene „Lehrganze" auf den Gang der exegetischen Untersuchungen im Einzelnen und auf das Zustandekommen ihrer Resultate ausgeübt hat. Da liegt ja recht eigentlich die Schwäche des Schriftbeweises, der Grund so vieler künstlicher, unnatürlicher, advocatisch gekniffener Auslegungen, welche durch nichts als das vorgesteckte Ziel, und dadurch, daß der exegetische Blick durch den Inhalt des „Lehrganzen" gefangen gehalten wird, hervorgerufen sind. Wie würde es z. B. sonst zu Auslegungen wie die von ἐκλέγεσθαι gekommen sein, in welchem Worte die Bedeutung der Präposition ganz verschwunden sein soll?

In den bezeichneten Beziehungen vermag also das Verfahren v. H.'s nichts zu leisten, was der Begründung der Sätze des Glaubens aus der Schrift unmöglich wäre, wie sie in das Ganze des recht gefaßten Systems der Glaubenslehre gehört. Eben in dem Punkte, worin die Schwäche dieses Beweises für die Sätze des Glaubens aus der Schrift im System der Glaubenslehre zu liegen scheint, daß nämlich dabei nicht auf das Ganze der Schrift als solches, sondern zunächst nur auf einzelne sogenannte Beweisstellen der Schrift Bezug genommen werden kann, was aber auch da die Kenntniß der Schrift als Ganzen, der Schrift an sich, zur nothwendigen Voraussetzung hat, unterscheidet sich die Methode v. H.'s gar nicht von der dogmatischen. Und was dabei die Auslegung der einzelnen Stellen selbst betrifft, so steht da principiell das Verfahren v. H.'s dem recht gefaßten dogmatischen wesentlich nach, da es sich an der Stelle der rechten Stellung des Glauben zur Schrift auf eine principiell falsche stützt.

Weiter aber ist nicht schwer zu erkennen, daß die Hofmann'sche Methode des Schriftbeweises das nicht zu leisten vermag, was der Schriftbeweis für die Sätze des Glaubens wirklich zu leisten hat.

Erinnern wir uns daran, welches denn diese von dem Schrift-

beweiſe als ſolchem zu löſende Aufgabe iſt. Der Glaube, obwohl er ſich allerdings bewußt bleiben muß, daß ſein Inhalt als ſubjectiv angeeigneter Beſitz keineswegs dem ihm gegebenen Inhalte in der Schrift congruent und adäquat iſt, muß doch, um wirklich Glaube zu ſein, ſeines gewonnenen Inhaltes, worin er das Heil und den Grund des neuen ſeligen Lebens erfaßt hat, als der Wahrheit Gottes, als ihm wahrhaftig durch das Wort Gottes gegeben, zweifellos gewiß ſein. Es kann nichts Inhalt des Glaubens zur Seligkeit ſein, es darf alſo auch nichts als Artikel des Glaubens aufgeſtellt werden, deſſen man nicht in der Schrift gewiß geworden iſt. Dies, daß der gewonnene Inhalt des Glaubens in der Schrift gewiß erfaßt iſt, iſt etwas Anderes, als daß die Wahrheit in der Schrift für den Glauben in vollkommener Weiſe erfaßt iſt. Die Aufgabe des Schriftbeweiſes iſt es, die Gewißheit als begründete darzulegen, daß der Glaube ſeinen Inhalt wirklich als in der Schrift ihm gegebenen und in der Schrift gefundenen habe, alſo den gewiſſen Schriftgrund für die Sätze des Glaubens nachzuweiſen. Daß das geſchehe, dazu iſt nun offenbar nicht nöthig, daß alle Stellen der Schrift in Betracht gezogen werden, welche zu irgend einem Satze des Glaubens in Beziehung ſtehen. Dieſe Maſſe der Stellen als rudis indigestaque moles könnte ja gar nicht einmal dem Glauben, um ihm ſein Object darzubieten, präſent werden; und ob irgend etwas zehnmal oder zwanzigmal in der Schrift geſagt iſt, das iſt in dieſer Beziehung, für die Begründung des aus der Schrift geſchöpften Inhaltes des Glaubens, gleichgültiger. Andererſeits wäre es aber für den Zweck des Schriftbeweiſes auch wieder nicht genügend, wenn die Stellen bloß äußerlich, als ungeordneter Haufe, aus der Schrift zuſammengezogen würden. Vielmehr müſſen ſie ſachlich, nach ihrem Inhalte, ſo geordnet werden, daß ſie ſich nach ihrem Inhalte zur Fülle und Beſtimmtheit des betreffenden Glaubensſatzes zuſammenſchließen. Mit der Verſchiedenheit zwiſchen der Darſtellung, welche die Offenbarungswahrheit in der

heil. Schrift für den Glauben gefunden hat, und zwiſchen der Faſſung, die dieſe Wahrheit als vom Glauben angeeignete gewinnt, iſt es gegeben, daß die Sätze des Glaubensſyſtems als ſolche in der Schrift nicht zur Ausſage kommen. Auch iſt das Verhältniß verſchiedener Ausſagen der Schrift über irgend einen Punkt des Glaubens nicht das, daß ſie ſich mit ihrem Inhalte völlig decken und rein daſſelbe und in gleicher Weiſe ſagen, ſondern unter verſchiedenen Beziehungen kommt derſelbe Punkt zur Ausſage. Auch kommt nicht immer das Ganze eines Satzes irgendwie zur Ausſage, ſondern oft ſind es einzelne Momente, die in verſchiedenen Stellen ihren beſondern und eigentlichen Ausdruck finden. Daraus folgt, daß die einzelnen Stellen nach dieſer ſachlichen Ordnung, wie ſie ſich zuſammenſchließen, um irgend einen Satz nach ſeinem allgemeinen Inhalte und in der Beſtimmtheit ſeiner einzelnen Momente im Wort der Schrift zur Ausſage zu bringen, combinirt werden müſſen, um das im Glauben organiſch angeeignete Object in der Schrift und damit den Schriftbeweis für den Satz darzulegen. Dieſe ſachlich-organiſche Ordnung der Ausſagen der Schrift zur Begründung der Sätze des Glaubens fällt aber keineswegs mit der heilsgeſchichtlichen Ordnung der Schriften im Kanon zuſammen. In dieſer Beziehung gilt vielmehr für die organiſche Combination der Stellen behufs des Schriftbeweiſes das Princip, daß der Glaube zunächſt in der neuteſtamentlichen Offenbarung, in Chriſto, dem Stern und Kern der Schrift, ſein Object hat, und daß die alteſtamentliche Offenbarung, jener untergeordnet, nur inſofern in Betracht kommt, als ſie die von jener vorausgeſetzte iſt, die in der neuteſtamentlichen Offenbarung bewahrt, vollendet, erfüllt und erklärt iſt. Im Uebrigen können die betreffenden Stellen einer und derſelben Schrift im Kanon verſchiedenen Ordnungen der Schriftſtellen, wie ſie ſich zum Schriftbeweiſe für einen Satz des Glaubens organiſch zuſammengliedern, angehören, und umgekehrt Stellen der verſchiedenſten Schriften derſelben Ordnung im Schriftbeweis. So wird man denn

z. B., wenn es sich um den Schriftbeweis für die Lehre vom Tode Christi handelt, nicht etwa die davon handelnden Aussagen der Schrift aus den verschiedenen Schriften nach ihrer Ordnung im heilsgeschichtlichen Ganzen der heil. Schrift die eine äußerlich und unorganisch an die andere reihen dürfen, sondern man würde aufzusteigen haben von Stellen, in denen allgemein die erlösende Bedeutung des Todes, des Blutes Jesu Christi zur Aussage kommt, zu solchen Stellen der Schrift, in denen die näheren Bestimmungen dieses Satzes zur Aussage kommen, also zu Stellen, welche aussagen, worin die erlösende Wirkung des Todes bestimmter zu sehen ist, und weiter zu Stellen, welche aussagen, wie durch den Tod diese erlösende Wirkung begründet ist, u. s. w., nach der Ordnung, wie der fragende, aneignende Glaube in die volle Offenbarung der heil. Schrift über diesen Punkt des Glaubens vordringt und durch die Schrift sich in diesem aneignenden Suchen weiterführen läßt. Nur auf diese Weise kann es zu einem articulirten Beweise für das Ganze des Glaubensinhaltes und seiner einzelnen Sätze kommen, wie er die nothwendige Voraussetzung der Gewißheit des Glaubens in Betreff seines Inhaltes ist. Auf diese Weise ist dann aber auch der Schriftbeweis für den Glauben zu einem genügenden, seiner selbst sicheren Abschlusse gekommen; und ist der Beweis in dieser Weise geführt, so bedarf es keines weiteren Verfahrens, um denselben noch irgendwie zu ergänzen und zu verstärken.

Wie aus der obigen Beschreibung der Methode v. H.'s im „Schriftbeweise" erhellt, kann diese Methode das nicht leisten, was nach dem eben Gesagten zur Begründung des Glaubens aus der Schrift nothwendig ist. An eine solche organische Anordnung der Schriftstellen zur Erhebung des Glaubensinhaltes aus der Schrift denkt v. H. gar nicht. Dr. v. H. will überhaupt von dogmatischen Beweisstellen, von den „locis classicis" unserer kirchlichen Dogmatik nichts wissen, während bekanntlich Luther und unsere Kirche auf die hellen und deutlichen

Stellen der heil. Schrift, in denen das, was Inhalt unſres Glaubens aus der Schrift iſt, zur beſtimmten, das Ganze der Schrift zugleich für den Glauben zuſammenfaſſenden und dies Ganze der Schrift erhellenden Ausſage kommt, das größte Gewicht legen. Es iſt ja nicht zu leugnen, daß mit dem dogmatiſchen Beweiſe vermittelſt der loci classici von den alten Dogmatikern unſerer Kirche vielfach in einer Weiſe verfahren iſt, die ſich vor dem Stande der exegetiſchen Wiſſenſchaft unſerer Zeit nicht halten läßt. Das kann aber nichts dem Rechte dieſer loci classici als ſolcher für den Schriftbeweis entziehen. Dr. v. H. hat die Bedeutung, die dieſen „locis classicis", dieſen „sedibus doctrinae" wirklich zukommt, nur deshalb überſehen können, weil ihm die rechte Stellung des Glaubens zur Schrift, wie ſie die Stellung Luther's und nach ihm unſerer Kirche geweſen iſt, fremd iſt, und weil es deshalb für ihn keine Bedeutung hat, wie der Glaube in der Schrift organiſch ſein Object und damit ſeinen Inhalt findet und als ſo in der Schrift gefundenen hat. Wie fern ihm hierfür jedes Verſtändniß liegt, zeigt die Art, wie er dieſe Methode unſerer „Väter" beſchreibt. (Schriftbw. I. S. 9.) „Aus den deutlichen Schriftſtellen zuſammengebrachte Hauptſumme göttlicher Lehre war ihnen der Glaube, nach welchem die Schrift ausgelegt werden ſollte. Aber ſie beweiſen damit nur, daß ihnen die Schrift wie eine Sammlung von Glaubensgeſetzſtellen erſchien, was ſie nicht iſt." Lehre iſt unſeren Vätern ihr Glaube überall nicht geweſen, obwohl ſie auf eine reine und ſichere Lehre vom Glauben und ſeinem Inhalte ein ſo großes Gewicht mit Recht gelegt haben. Und ſo als aus einzelnen hellen Sprüchen der Schrift zuſammengebrachte Hauptſumme göttlicher Lehre haben unſere Väter auch den Inhalt ihres Glaubens nicht gefunden. Sie haben ihn durch den Glauben im Wort der heil. Schrift gefunden, das ſie, wie z. B. Luther, als Ganzes wohl zu gebrauchen wußten und außerordentlich genau kannten, aber indem ſie den Inhalt des Ganzen für den Glauben aneigneten, ge-

wannen jene „sedes doctrinae“ im Ganzen der Schrift, gleichsam als die applicativen Spitzen des Wortes Gottes als Wortes für den Glauben, eine hervorragende Bedeutung für sie eben in jenem Aneignungsproceſſe des Offenbarungsinhaltes der Schrift durch den Glauben. Und damit wurde denn die Schrift für ſie keineswegs eine Sammlung von Glaubensgeſetzſtellen: ſie hatten die „sedes doctrinae“ als ſolche im Ganzen der Schrift gefunden, in welchem ſie secundum analogiam fidei in sciptura nach dem ſuchten, was ſie als Offenbarungsinhalt für den Glauben hat. So konnten denn auch jene Stellen für ſie nicht zu Glaubensgeſetzſtellen werden: ſie können nichts dafür, daß ihnen ein ſolcher Makel von einem Theologen angehängt wird, der ſich dennoch für berechtigt hält, ſie ſeine Väter zu nennen. Das Wort, die Ausſprüche der heiligen Schriften waren ihnen ſolche, in denen Gott aus Gnade dem Glauben offenbar und kund ſein läßt, was der Glaube ſucht, und das, daß darin die Offenbarung für den Glauben in göttlich gewiſſer Weiſe gegeben iſt, ſo daß dadurch alles Andere, was ſich dafür ausgeben will, verneint wird; das macht doch dieſe Gabe der Gnade noch keineswegs für den Glauben zu einem Glaubensgeſetz, ſondern ſie giebt dem Glauben, was er bedarf und in Glaubensweiſe empfängt. Zu einem Geſetz wird das Wort der Offenbarung nur für Den, der keine andere Bedeutung der Schrift kennt, als die, daß dadurch der widerſprechende ſubjective, willkührliche Glaube ausgeſchloſſen wird, — alſo nur für eine falſche Stellung zur Schrift, die nichts gemein hat mit der Stellung Derer, die im Glauben den Offenbarungsinhalt des Wortes Gottes in der Schrift für den Glauben ſuchen, und die vielmehr als Gefahr Denen droht, welche in der Schrift nichts als das normative, richtende Wort Gottes ſehen, denn etwas, was bloß Norm für uns iſt, das iſt für uns zum Geſetz geworden, wie ja denn auch die Taboriten, die kirchengeſchichtlichen Vertreter der Auffaſſung, welcher die Schrift einſeitig nur Norm iſt, und ſpäter auch die mit denſelben verwandten

Wiedertäufer, die heil. Schrift des N. Teſtaments als „nova lex“ betrachteten und geltend machten.

Hat ſich aber ſomit gezeigt, daß v. H.'s Methode des „Schriftbeweiſes“ das nicht zu leiſten vermag, was der Schriftbeweis, die Begründung der Sätze des Glaubens aus der Schrift zu leiſten hat, ſo fragt ſich zuletzt, was denn eigentlich dieſe Methode leiſte. Wir können in der Beantwortung dieſer Frage kurz ſein. Sie zeigt — ganz und gar darin entſprechend dem Satze, daß die Schrift bloß Norm der chriſtlichen Heilswahrheit ſei —, daß die Sätze des Syſtems mit den betreffenden Ausſagen der Schrift übereinſtimmen; ſie prüft die Sätze des Syſtems an der Norm der Schrift, um zu dem Reſultate zu gelangen, daß ſie dieſe Probe, die ſie aushalten müſſen, zu beſtehen vermögen. Dabei iſt es denn gleichgültig, wie die betreffenden Stellen der Schrift die eine nach der andern in Betracht gezogen werden. Aber es müſſen alle Stellen der Schrift, die zu dem zu prüfenden Satze in irgend welcher Beziehung ſtehen, herbeigezogen werden, denn die Probe an allen ſolchen Stellen außer einer könnte nichts dafür beweiſen, ob die Lehre die Probe auch an dieſer einen, letzten Stelle beſtehen kann. Im Uebrigen braucht in Betreff der einzelnen Stellen nur der Ort und der Zuſammenhang derſelben im heilsgeſchichtlichen Ganzen der Schrift beachtet zu werden, weil das für die Auslegung derſelben unerläßlich iſt. Alſo die Schriftgemäßheit des Syſtems wird durch dieſe Methode v. H.'s nachgewieſen. Die Schriftgemäßheit des Syſtems wird übrigens implicite auch durch die Begründung der Sätze des Syſtems aus der Schrift nachgewieſen, wie ſie im Syſtem ſelbſt nothwendig gegeben werden muß, nur daß da nicht bloß die Schriftgemäßheit der Lehre Gegenſtand des Beweiſes iſt. Eben das aber iſt das Charakteriſtiſche der Methode v. H.'s, daß bloß die Schriftgemäßheit des Syſtems in äußerlicher Weiſe nachgewieſen wird, und darin beruht denn auch recht eigentlich ihr Mangel, da, wie wir geſehen haben, die aus dem Weſen des

Glaubens folgende Stellung des Glaubens zum Wort der Schrift etwas ganz Anderes fordert, als bloß einen schriftgemäßen, nach der Schrift normirten Inhalt, nämlich diesen Inhalt als gegeben und begründet in dem Wort der heil. Schrift.

Die Hofmann'sche Methode setzt ein fertiges System voraus. Ein solches wird nur dann als ein seiner gewisses auf die Probe an dem normativen Wort der heil. Schrift eingehen können und eingehen dürfen, wenn es als ein aus der Schrift und auf Grund der Schrift gewiß gewordenes den Ausfall der Probe vorher weiß. In solchem Fall wird man also durch dieselbe für sich nichts zu gewinnen hoffen können: und man wird sich also dazu auch nur durch äußere Gründe, etwa des Streits, um der Gegner willen oder durch die Gegner dazu genöthigt, bewegen lassen. Wir können uns nur einen Fall denken, wo Jemand in rechter Weise darauf geführt werden könnte, um seiner selbst willen die Probe eines Systems an dem normativen Wort der heil. Schrift nach der Methode v. H.'s anzustellen, nämlich den Fall, daß Jemand seines Systems noch nicht vollkommen sicher wäre und nach jener Methode eine Revision darüber anstellte, ob nicht irgend etwas in den Aussagen der Schrift übersehen sei, was von Bedeutung für die Aufstellung des Systems ist. Es würde das Verfahren dann durch den Zweifel an der Richtigkeit des Systems als aus der Schrift aufzustellenden veranlaßt sein, und auf ganz anderen Voraussetzungen als in der Theologie v. H.'s ruhen. Aber das ist freilich zuzugeben, ein aus der Schrift gewonnenes und auf der Schrift als seinem Grunde ruhendes System wird auch die Probe nach der Methode v. H.'s zu bestehen und auch so als schriftgemäßes sich zu erweisen im Stande sein müssen. Zur Vertheidigung des Systems im Streite mit Gegnern desselben wird also diese Methode v. H.'s möglicher Weise in Anwendung kommen können. Nur daß auch in dieser Beziehung diese Methode keineswegs nothwendig zur Anwendung kommen muß. Im Streite mit Gegnern kommt es aller-

dings, wie das z. B. in der Reformationszeit der Fall war, zunächst darauf an, die Schriftgemäßheit der Lehre an der Schrift als Norm zu erweisen; denn da handelt es sich nicht darum, den Inhalt als einen aus der Schrift nach der rechten Weise des Glaubens angeeigneten nachzuweisen, sondern allein darum, den Beweis für die Wahrheit der Lehre zu führen. Allein auch da, wo es sich zunächst nur um den Beweis der Schriftgemäßheit des vertheidigten Systems handelt, ist doch die Methode v. H.'s keineswegs diejenige, welche nothwendig angewandt werden müßte. Auch die organische Methode zur Begründung des Glaubensinhaltes in der Schrift erweist zugleich die Schriftgemäßheit des so Begründeten, und ist daher auch da nicht ausgeschlossen, wo es sich zunächst nur um den Beweis der Schriftgemäßheit handelt. Das Verfahren v. H.'s vielmehr würde wohl, weil es Vieles einschlösse, worüber kein Streit ist, und deshalb vieles nicht zur Sache Dienliches herbeibringt, als zu umständlich, um nicht zu sagen als zu langweilig in den meisten Fällen von den Gegnern zurückgewiesen werden.

Dr. v. H. ist auf die Methode seines Schriftbeweises geführt, weil es sich nach seinen methodologischen Grundprincipien bloß um die äußere Schriftgemäßheit eines Systems handelt und er also bloß diese in möglichst umfassender Weise darlegen wollte, während er in Folge seines Satzes, daß die heil. Schrift bloß Norm, aber nicht Erkenntnißquelle der christlichen Heilswahrheit sei, jede organische Beziehung des Glaubens zum Wort der heil. Schrift als einem solchen, darin der Glaube seinen Inhalt findet und hat, verkannt und beseitigt hat.

Auf Grund der obigen Erörterungen über v. H.'s Lehre von der heil. Schrift und vom „kirchlichen Worte Gottes" wird sich nun auch leicht die Art und Weise beurtheilen lassen, wie er (Beleuchtung, S. 23 ff.) Dr. Baumgarten gegen den Vorwurf vertheidigt, daß er die Wirksamkeit des heil. Geistes von

den Gnadenmitteln völlig ablöse und leugne, daß Wort und Sacramente die ordentlichen Mittel seien, deren er sich bedient. Es ist aber wegen des jetzt obschwebenden Streits nicht ohne Interesse, an einem einzelnen Punkte die Art genauer zu prüfen, wie Dr. v. H. Irrthümer zu vertheidigen pflegt.

Dr. v. H. wendet zunächst in Betreff des Wortes ein, daß das Urtheil des Consistoriums mit Vorsicht aufzunehmen sei, da es unlutherischer Weise Wort Gottes und heil. Schrift für schlechthin (?) eins und dasselbe nehme. Den Dr. B. würde das Urtheil des Consistoriums nur dann treffen, wenn er die Wirksamkeit des heil. Geistes von dem Worte Gottes überhaupt ablöste, wenn er etwas Anderes als das nach der heil. Schrift gerichtete Wort der Kirche predige oder gepredigt wissen wolle.

Man sieht, es kommt hier Alles darauf an, welcher Begriff vom Worte Gottes als Gnadenmittel zu Grunde gelegt wird. Eben über den Begriff des Wortes Gottes besteht der Streit. Dr. v. H. zeiht in dieser Beziehung, statt seine abnorme Lehre von dem „kirchlichen Worte Gottes" zu vertheidigen, das Consistorial-Erachten eines Irrthums, während er ohne Weiteres seinen falschen Begriff von dem „kirchlichen Worte Gottes" unterschiebt, und meint, daß, wenn Dr. B. nur das Wirken des Heiligen Geistes nicht davon trenne, so könne ihm nicht vorgeworfen werden, daß er dasselbe von dem Gnadenmittel des Wortes Gottes loslöse. Wir haben den falschen Begriff v. H.'s von dem „kirchlichen Worte Gottes" kennen gelernt. Es ist das Wort der Selbstbezeugung der Kirche, das als solches nach v. H. Wort Gottes, Wort der gegenwärtigen Selbstbezeugung Gottes sein soll, nach Baumgarten'scher Terminologie das Wort, darin die geistdurchwirkte Persönlichkeit Angesichts der Gemeinde offenbar wird, darin sich der Geist der geistdurchwirkten Persönlichkeit ausspricht. Von diesem Worte der Kirche, welches ihm das Wort Gottes ist, lehrte v. H. weiter, daß es als das Wort der Selbstbezeugung der Kirche, um dies wirklich zu sein,

durch die Schrift „gewirkt" ſein müſſe, was denn dem Sinne nach darauf hinauskommt, daß das Wort der Selbſtbezeugung durch die Schrift als Ausdruck des „Chriſtenthums" normirt, oder wie es hier in der Beleuchtung heißt, „gerichtet" ſein müſſe. Das Wort, das v. H. als Wort Gottes geltend macht, um Dr. B. gegen den Vorwurf zu vertheidigen, daß er die Wirkſamkeit des Heiligen Geiſtes von dem Gnadenmittel des Wortes, des Wortes Gottes nämlich, loslöſe, hat alſo nichts zu thun mit dem Worte Gottes, wovon in der kirchlichen Lehre von dem Gnadenmittel des Wortes die Rede iſt und wovon auch das Conſiſtorial-Erachten mit Recht redet, verſtändlich für Jeden, dem die Grundbegriffe der Dogmatik bekannt ſind, mit dem Worte Gottes nämlich, darin er ſein Heil, ſeine Gnadenrathſchlüſſe und ſeine Gnadenthaten in Jeſu Chriſto kund ſein läßt, das er zu dem Zweck in der Schrift in objectiv gewiſſer Weiſe hat faſſen und befeſtigen laſſen, und das er in der Kirche durch die Diener an ſeinem Worte predigen und lehren läßt. Daß v. H. ſeinen ſchlechthin falſchen Begriff von dem kirchlichen Worte Gottes dem Begriff von dem Gnadenmittel des Wortes Gottes unterſchieben muß, um Dr. B. und damit ſich ſelbſt vertheidigen zu können, iſt der deutlichſte Beweis für das Recht der Anklage, welche das Conſiſtorial-Erachten in dieſem Punkte erhoben hat. Es iſt aber Sophiſtik, wenn man den äußern Schein der Worte benutzt, um den eigentlichen Frageſpunkt zu verdecken.

Auch nur auf Grund ſolcher Verdeckung des Streitpunktes konnte v. H. (S. 31) das Folgende ſagen: „Das Conſiſtorium muß ſich unter dieſer Forderung (nämlich daß das Wort der Kirche mit der es verkündigenden Perſönlichkeit eins werde) etwas beſonders Schlimmes vorſtellen, weil es S. 134 ſagt, Dr. B. gehe ſo weit, dies auszuſprechen. Aber davor wolle doch der barmherzige Gott ſeine Kirche bewahren, daß die Forderung, wer zu predigen habe, ſolle ſo eins ſein mit dem, was er predigt, daß ſich ſeine eigene wiedergeborene Perſönlichkeit

in seiner Verkündigung des kirchlichen Wortes darstelle und offenbare, jemals für Schwärmerei und Ketzerei geachtet werde!" Das klingt, als müsse sich der fromme Eifer dagegen erheben, als sähe das Consistorium etwas Schlimmes darin, daß Der, welcher predigt, selbst im Glauben lebendig angeeignet haben müsse, was er predigt, und daß sich das auch in seiner Predigt zeige und „offenbare." Das wäre ja allerdings schrecklich. Allein v. H. lenkt durch diese fromm entrüsteten Worte die Betrachtung nur von dem, was das Consistorium Schlimmes sieht, auf etwas ganz Anderes ab, wovon gar nicht die Rede ist. Es ist aber von dem Hofmann-Baumgarten'schen „kirchlichen Worte Gottes" die Rede. Das Consistorium sieht das Schlimme allein in der Art, wie nach Dr. B. das Wort Gottes, das der Prediger zu predigen hat, mit seiner Persönlichkeit eins werden soll, nämlich so, daß das Wort Offenbarung der Persönlichkeit ist. Wir haben oben gesehen, daß ja wirklich die Art, wie v. H. das „Einswerden" des Wortes Gottes mit dem Worte der Kirche selbst, daß jene Wesensvermischung des Geistes Gottes und des Geistes der Gläubigen, und die darauf beruhende Identificirung des Wortes der Selbstbezeugung der Kirche und der Selbstbezeugung Gottes wirklich etwas sehr „Schlimmes" ist. Ganz ähnlich ist auch die Art der Vertheidigung v. H.'s in einer gleich auf die eben citirte Stelle folgenden Partie. „Auch daß er (Dr. B.) die Wirksamkeit des Wortes von der menschlichen Persönlichkeit abhängig mache (S. 137), ist aus Sach. II. S. 151 nicht zu beweisen, wo er schreibt, die unleugbare Ohnmacht des Wortes in unserer Zeit habe darin vornehmlich ihren Grund, daß nicht mehr die völlig selbstlose Hingabe der Persönlichkeit an das Wort als unerläßliche Bedingung der öffentlichen kirchlichen Verkündigung mit klarem Bewußtsein festgestellt und zur Geltung gebracht werde. Es ist ja doch wahrlich für die Wirksamkeit des kirchlichen Wortes — denn von diesem ist die Rede — nicht einerlei, ob es als Ausdruck einer geistlichen oder ungeistlichen Persönlichkeit an die Gemeinde kommt." Wie-

der wird — sollen wir sagen, geschickt genug? — der Sache die Wendung gegeben, als ob es sich darum handele, was es zu bedeuten habe, ob der Prediger ein lebendiger, gläubiger Christ ist oder nicht. Wir haben es oben gezeigt, daß Dr. B. die Wirksamkeit des Wortes, des Wortes, in welchem v. H. und Dr. B. das Gnadenmittel des Wortes sehen, von der Beschaffenheit der „Träger" des Wortes abhängig macht, da das Wort Gottes, welches gepredigt werden soll, doch nach seinem Wesen durch die wirkende Kraft des Heiligen Geistes gotteskräftig ist. Warum v. H. hier nur nicht vollständiger die Stelle aus Dr. B.'s Schrift hat mittheilen mögen? Es heißt da, die Ohnmacht des Wortes in unserer Zeit habe hauptsächlich darin ihren Grund, „daß nicht mehr die völlig selbstlose Hingabe der Persönlichkeit an das Wort, die wir überall als die wirksame Macht des Wortes erkannt haben, als unerläßliche Bedingung u. s. w. zur Geltung gebracht wird." Und wenn das Wort seinem Wesen nach als Offenbarung der geistdurchwirkten Persönlichkeit Angesichts der Gemeinde definirt ist, ist es dann auch nicht bloß die nothwendige Consequenz, daß die wirksame Macht des Wortes von der Beschaffenheit der Persönlichkeit abhängig gemacht werde?

Doch auch dies Mittel der Unterschiebung des Wortes der Kirche an die Stelle des Wortes Gottes reicht nicht hin, um Dr. B. zu vertheidigen. Wie Großes auch Dr. B. von der Macht und Bedeutung des lebendigen Wortes geistdurchwirkter Persönlichkeiten zu sagen weiß, so daß man meinen sollte, er werde diese Kraft, auf welche nach ihm Alles in der Kirche gebaut werden soll, auch an sich selbst erfahren haben und nicht etwa bloß aus der Bekanntschaft mit seinem eigenen Worte kennen, so ist das doch keineswegs der Fall. Davon findet sich bei ihm kein Wort. Trotzdem daß Dr. B. ein Bild von Claus Harms zu entwerfen sich erlaubt hat, um darin seinen polemischen Ausfällen Luft zu machen, hat doch das gewiß aus lebendigem Glauben gesprochene Wort von Claus Harms, dem

übrigens Dr. B. nie gerade sehr nahe gestanden zu haben scheint, für Dr. B. keine Bedeutung dafür gehabt, daß er zur wahren Geistigkeit gelangt ist. Dr. B. will ja bekanntlich in ungewöhnlicher Art zu dem geworden sein, was er jetzt ist, also nicht durch das „Wort der Kirche", worin v. H. und Dr. B. den geordneten kirchlichen Weg sehen.

Es kommt in Betreff dieses ungewöhnlichen Weges vornehmlich auf die Beurtheilung einer in der Streitdebatte bereits öfter angezogenen, auch in v. H.'s Beleuchtung abgedruckten Stelle aus Sach. II. S. 79 ff. an. Auch wir müssen den Leser von Neuem mit einer näheren Betrachtung dieser Stelle belästigen. Was den Zusammenhang jener Stelle betrifft, so erhebt Dr. B. die Anklage gegen die hergebrachte Weise der kirchlichen Lehre und Predigt, daß sie besonders durch Zweierlei etwaige Geistesregungen zu dämpfen und die suchenden Seelen vom rechten Wege abzuführen pflege. Entweder nämlich werde gesagt, über dem Suchen nach dem Christus in uns verliere man den Christus für uns, und damit sei der einzig bleibende Trost des Glaubens aufgegeben, oder man tadele dieses Suchen als ein falsches Streben, Christus in das Gefühl aufnehmen zu wollen, während der rechte Glaube gerade derjenige sei, der nicht auf dem Gefühle beruhe, sondern allem Gefühl zum Trotz beharre. Nach seiner gewöhnlichen Art faßt Dr. B. auch hier die Gegensätze, die er bekämpft, in einer roh entstellenden Weise, um dann auch in seinen falschen Gegenbehauptungen, die jeder besonnenen wissenschaftlichen und begrifflich bestimmten Haltung entbehren, den eigentlichen Fragepunkt umgehen zu können. Was den ersten Punkt betrifft, den Dr. B. hier berührt, so handelt es sich dabei bekanntlich nicht um die Frage, ob Christus, der zunächst ein Christus für uns ist und als solcher ergriffen sein will, nicht auch ein Christus in uns werden müsse. Welcher nur einigermaßen zurechnungsfähige Theologe der Kirche hätte, daß dies nothwendig sei, wohl jemals geleugnet, und welcher Theologe kann es übersehen, daß auch nach der altorthodoxen

Dogmatik der lutherischen Kirche die unio mystica, in welcher Christus ein Christus in uns wird, als das Abschlußmoment der Wiedergeburt auftritt? Es handelt sich in Betreff jenes Punktes allein um die Art und Weise, wie dies, daß Christus ein Christus in uns sei, zu denken ist und wie es zu Stande kommt. Will also ein Theologe die Fassung der lutherischen Lehre über diesen Punkt als solche beseitigt wissen und an deren Stelle eine andere Fassung als nothwendig geltend machen, so wird er handeln müssen über die Art, wie Christus ein Christus in uns wird. Also wer, wie Dr. B., in so anspruchsvoller Weise Lärm gegen die gewöhnliche Lehre und Predigt erhebt, wird sich dann nicht bloß damit begnügen dürfen zu sagen, es komme darauf an, daß Christus ein Christus in uns werde. Das würde gänzlich unter dem Niveau aller berechtigten theologischen Debatte liegen. Und doch kommt es nun von Seiten Dr. B.'s (vgl. S. 76 f.) zu gar nichts Anderem, als daß er das Innunsein Christi als Vollendung seines Fürunsseins fordert. Auf die Art, wie sich vollzieht, worauf Dr. B. im Gegensatze gegen die gewöhnliche Lehre meint dringen zu müssen, kommt er erst bei dem zweiten Punkte seiner Anklage, wo er als Vertheidiger für das Recht und die Bedeutung des Gefühls auftritt. In Betreff dieses zweiten Punktes ist es ja nicht unbekannt, was Luther meinte, wenn er so großes Gewicht darauf legte, daß der Glaube an dem Worte Gottes und seiner Gewißheit festhalten müsse, um den festen Grund seiner selbst nicht zu verlieren, und daß Alles darauf ankomme, hiervon auch dann nicht zu weichen, wenn in uns selbst, in unserm Gefühl, unter Anfechtungen oder Versuchungen Alles widersprechen sollte, da eben dann durch das im Glauben festgehaltene Wort erst wieder Trost und feste Wahrheit und feste Kraft in uns gewirkt werden muß, so daß wir dann das Alles auch in uns erfahren und fühlen können. Und weiter ist es ja auch bekannt, welche Bedeutung die Sätze Schleiermachers, an welche Dr. B.'s Raisonnement erinnert, dem äußerlichen Dogmatismus und den

einseitigen Moralitätssystemen gegenüber haben, welchen Schleiermacher entgegentrat, wie denn andererseits der jetzige Standpunkt der theologischen Wissenschaft wohl als ein solcher bezeichnet werden darf, daß das Einseitige und Falsche in den betreffenden, allerdings epochemachenden Aufstellungen Schleiermachers nicht mehr unbekannt ist. Jedenfalls ist auch da gar nichts damit gedient, wenn Dr. B. meint, das auf die Innerlichkeit gerichtete Suchen müsse nur auf diejenige Innerlichkeit gerichtet werden, welche hinter jedem einzelnen nur durch irgend Etwas bestimmten Gefühle liege und deshalb den unmittelbaren Grund der Seele bilde, und wenn er hinzufügt, in diesen Hintergrund aller einzelnen und bestimmten Gefühle, von welchem das menschliche Leben bewegt werde (!), könne nicht bloß Christus aufgenommen werden, sondern weil er sein diesseitiges mit den Schranken der Einzelnheit behaftetes Dasein in ein jenseitiges verwandelt, sein Fleisch in Geist verklärt habe und überall seitdem nicht anders als durch seinen Geist wirken und schaffen wolle, so sei eben jenes innerste verschlossenste Heiligthum der menschlichen Seele die einzige Stätte, welche er seiner seligen Gegenwart und seiner heiligen Kraft für würdig achte. Als ob es genügte, nur in die Innerlichkeit des Gefühls an sich zurückzugehen, um die rechte Aneignung Christi sicher zu stellen! Auf solche Weise beseitigt man das Falsche in Schleiermachers Aufstellungen nicht: damit fällt man nur erst recht in das Falsche als solches hinein, wie es nicht einmal bei Schleiermacher selbst der Fall gewesen ist. Allerdings recurrirt man, wenn man auf das Gefühl recurrirt, nicht bloß auf das Gefühl in irgend welcher einzelnen, vorübergehenden Bestimmtheit, sondern auf das Gefühl selbst: doch dann wieder nicht auf das Gefühl in abstractem Für-sich, sondern Schleiermacher ging auf das Gefühl des menschlichen Lebens zurück, wie es als solches sich bedingt findet. Das Gefühl an sich auch in seiner reinsten Innerlichkeit hätte ihm nichts helfen können: denn das Gefühl nach seinem abstracten Für-sich ist ein schlecht-

hin leeres, und in seinem abstracten Für-sich auch schlechthin unfähig, irgend einen bestimmten Inhalt zu empfangen: es ist auch als solches gar nicht das das menschliche Leben Bewegende, man kann und muß gerade so gut sagen, daß es das Bewegte ist. Wie sehr sich Dr .B. hier in die unhaltbarsten und unfruchtbarsten Unbegrifflichkeiten verloren hat, das hätte sich ihm auch zeigen müssen, wenn er sich genauer gefragt hätte, was er sich eigentlich denke unter dem Christus, der sein diesseitiges mit den Schranken der Einzelnheit behaftetes Dasein in ein jenseitiges verwandelt, sein Fleisch in Geist verklärt habe, wenn er sich gefragt hätte, wie sich der Begriff „Einzelnheit" zu den Begriffen „Bestimmtheit", „Unterschiedenheit" und andern, die hier nahe liegen, verhalte. Es sind übrigens diese Auslassungen Dr. B.'s nicht unwichtig für die Beurtheilung dessen, was er nun in der sich daran schließenden folgenden Stelle sagt. Unmittelbar darauf heißt es nun:

„Aber weil es bei denen, die zur Leitung und Führung der Seelen berufen sind, in der Regel an dem Oel und dem Lichte des Geistes fehlt, so werden diese nach der Gemeinschaft Jesu ängstlich trachtenden Gemüther meistens anstatt auf die rechte Innerlichkeit und Gemeinschaft des heil. Geistes vielmehr durch scheinheilige und vergebliche Worte auf irgend eine Aeußerlichkeit hingewiesen, die in dieser oder jener Gestalt Nichts als Christus nach dem Fleische darstellt, und es gelingt solchen Reden nur zu häufig, das Suchen und Fragen in eine falsche Befriedigung und Sicherheit zu verwandeln.

„Aber hochgepriesen sei das allmächtige Wirken und Walten des Geistes Christi, daß es auch immer noch starke Seelen giebt, welche sich durch die Mißleitung auch noch so hoher und gefeierter Auctoritäten nicht verlocken lassen, den Nothschrei ihres innersten Wesens zu überhören, welche daher in der Zucht des Geistes ausharren, bis sie den gefunden, den sie gesucht und geliebt haben. Da kann es aber wohl solchen Seelen bei ihrem unabläßigen Suchen begegnen, daß sie einen gar einsamen und beschwerlichen Weg geführt werden, einen Weg, auf dem sie Niemand begleiten kann, einen Weg, dessen geheimnißvolle Windungen, Tiefen und Höhen nur ihnen selbst bekannt sind. Es ist der Weg, den der Geist selber ohne Mittel eines Menschen oder Dinges die Seele führt, um sie von der drückenden Herrschaft der Menschen

und Dinge zu erlösen und sie in den göttlichen Grund dessen zu versenken und zu verschließen, der allein Freiheit gewährt. So geheimnißvoll dieser einsame Pfad der Seelen an der Hand des Geistes auch ist, so finden sich doch seine Spuren und Zeugnisse durch alle Jahrhunderte der christlichen Kirche bis auf unsere Tage. Allerdings muß dieser Weg immer für etwas außer der kirchlichen Ordnung Liegendes angesehen werden: denn seitdem sich der Herr auf den Stuhl seiner Majestät gesetzt und seinen Alles durchwaltenden und heiligen Geist gesendet hat, sind alle Mittel und Ordnungen der Kirche zu durchsichtigen und verklärten Werkzeugen dieses Geistes und dieses Herrn gemacht und bedarf es demnach insofern keiner anderen Kundgebung und Leitung außer allein durch diese Vermittelungen. Allein wenn nun, wie wir gesehen haben, innerhalb der kirchlichen Thätigkeit der Geist gedämpft und Christus nicht sowohl nach seinem verklärten und himmlischen Geistsein als nach seiner irdischen, fleischlichen Beschränktheit gelehrt und verkündigt wird, so beruht jener dunkle Seitenpfad, der von der kirchlichen Heerstraße jählings abliegt, auf dem souverainen Vorbehalt, vermöge dessen der Geist des Vaters und des Sohnes, der ein ursprüngliches Verhältniß zu jeder Menschenseele hat, auch ohne die Mittel und Ordnungen, welche durch das Verderben des Fleisches verdunkelt und geschwächt worden sind, mit den Seelen in ihrem tiefsten Lebensgrunde zu verkehren das Recht und die Macht hat, auf daß er sich eine Burg erbaue, die jenem herrschenden Verderben des Fleisches nicht zugänglich ist und in welcher die Kraft wohnt, immerdar die auch den heiligen Ordnungen und göttlichen Mitteln der Kirche anhaftende Unreinheit hinwegzunehmen und dieselben von Zeit zu Zeit in ihre ursprüngliche Göttlichkeit und Geistesmacht zurückzusetzen. Es ist demnach auch begreiflich, daß diese ausnahmsweise Führung mit einem unvergleichlichen, unnennbaren Schmerze beginnt. Die Seele hatte die Hinfälligkeit und Nichtigkeit aller Dinge außer Christo erkannt und erfahren, sie wußte Christum und seine Gnade als ihr einziges Heil und Leben in Zeit und Ewigkeit, sie hatte geglaubt und erkannt, daß er ist der Sohn des lebendigen Gottes, und nun muß sie es erleben, daß ihr Christus entschwindet, daß ihr all' seine Gnade genommen wird, so daß sie nichts von ihr festzuhalten im Stande ist. Der Christus nämlich, den die Seele erfahren hatte, war gebunden und bedingt durch die Persönlichkeit derer, welche den Glauben verkündigt und dargestellt, durch Formeln und Satzungen, in denen das Leben des christlichen Geistes ihr aufgegangen und zugeführt war, er war mitten in der Zeit des Geistes, mitten in der Zeit der

Vollendung dennoch Christus nach dem Fleische. Die arme Seele wähnt ihren Christus im Himmel zu haben und mitten im Leben des Geistes zu stehen und hat nicht bemerkt, daß alle ihre Gedanken von Christus noch eingehüllt sind in den Gestalten und Formen der Menschen und Dinge, durch welche das Bild Christi ihr nahe gebracht ist, daß all' ihr Geistesleben noch ein abgeleitetes und auf vereinzelten Einflüssen beruht, nicht aber in den ewigen Grund des eigenen Wesens gesenkt ist. Weil sie weiß, daß Christi Himmelfahrt längst geschehen und der heil. Geist schon vor mehr als tausend Jahren sein Pfingsten gehalten, so hält sie alle ihre geistlichen Erlebnisse und Erfahrungen für Zeugnisse der vollendeten Gemeinschaft mit Gott, und hat es nicht gemerkt, daß sie immer noch Nichts mehr hat und ihr eigen nennen darf, als was die Jünger hatten, als sie mit dem Herrn wandelten und verkehrten. Es kann deshalb auch dieser Seele nicht erlassen werden, durch dieselbe Sichtung hindurchzugehen, welche über die Jünger Jesu in den Tagen der Finsterniß verhängt worden ist (s. Luc. 22, 31. 32). Die Anfechtung, welche die Jünger zu erleiden hatten, bestand nicht bloß darin, daß ihnen Alles, was sie an Christus bis dahin gehabt hatten, mithin das Höchste und Beste, das sie kannten, vollständig verschwand, sondern daß sie thatsächlich überführt wurden, wie sie nicht besser seien, als ihre Volksgenossen, welche gegen ihren König frevelten, denn ihr Unglaube wurzelte nicht minder in der Herzenshärtigkeit (s. Marc. 16, 14. vgl. 6, 52. 8, 27), wie der Unglaube ihres ganzen Volks (s. Joh. 12, 37—47). Während aber Israel den Frevel seines Unglaubens in Unwissenheit vollbrachte, mußten die Jünger Jesu in ihrem innersten Gewissen erfahren, daß die Verderbtheit ihres Fleisches sich gegen den richtet und erhebt, der sie bis an seinen Tod geliebt hat. Gleicherweise widerfährt es denen, welchen ihr Christus nach dem Fleische genommen wird, damit sie durch des Geistes Verklärung dem durch Tod und Grab hindurchgegangenen Christus auf ewig einverleibt werden. Nicht nur wird ihnen ihr theuerstes Gut unrettbar entrissen, sondern jetzt müssen sie auch in den tiefsten Grund ihrer fleischlichen Verderbtheit hinabsteigen, indem sie erfahren, daß ihr Fleisch bis dahin noch so wenig dem Tode übergeben war, daß sie nun erst in allen Gliedern merken, wie jede Faser ihres Fleisches ein Feind Gottes, ja ein Feind Christi ist, weil Christus sich nun erst in seiner höheren und jedes Fleisch vernichtenden Geistesgestalt offenbart. Eine Seele in der Tiefe solcher Noth kann man nicht aufrichten und stärken durch Hinweisung auf die ordentlichen Mittel und Wege der kirchlichen Thätigkeit: freilich wenn diese Mittel und Wege in ihrer ursprünglichen Frische und Kraft ständen, wenn nicht jede diese Erinnerung an das ihnen anhaftende Menschliche

und Unreine sowohl bei denen, die dadurch wirken, als bei denen, die dadurch empfangen, die empfindlichsten Wunden der zum Tode getroffenen Seele auf die schmerzlichste Weise berührte, so möchte es anders sein. Jetzt ist kein anderer Rath und Ausweg, als daß derselbe Geist, durch dessen Hauch alles fleischliche Wesen der Gläubigen trotz seiner geistlichen Gestalt und Hülle gerichtet und wie durch ein Feuer Gottes verzehrt wird, das wahrhaft geistliche und christliche Wesen von Grund aus durch sich selber in des Herzens tiefen und verschlossenen Räumen wieder aufrichtet. Ihr fragt, woher denn ein so aller seiner Geistesgüter beraubter und in die Gefangenschaft seines Fleisches verhafteter Mensch die Gewißheit gewinne, ob der Geist in seinem Innern redet oder abermals die Stimme des Fleisches, wenn auch eine geistliche. Daß ein Mensch in solchem Zustande nicht von der Stimme des Fleisches unter irgend welchem Scheine des Geistes betrogen werden kann wider Wissen und Willen, muß so lange feststehen, als überall die Möglichkeit einer Selbstgewißheit im menschlichen Bewußtsein noch angenommen wird. Es ist einem solchen Menschen nicht anders zu Muthe, als wenn sein ganzes Wesen zu einem einzigen Nerv umgewandelt wäre, der nach außen bloßgelegt lediglich dazu dienen soll, um jede Gestalt und jeden Grad des Gegensatzes zwischen Geist und Fleisch sofort und bis in den Grund zu empfinden. Ein solcher Mensch merkt mit untrüglicher Sicherheit den leisesten Hauch der Fleischesregung, die an ihn herantritt, an der Aehnlichkeit und Gleichheit mit dem Wesen, dessen Fluch und Verdammniß er sich in jedem Augenblick verhaftet weiß und fühlt. Und an diesem unaussprechlich scharfen und empfindlichen Gefühl für alles fleischliche Wesen hat er auch das sicherste Mittel, das Wesen des Geistes in seinen leisesten und feinsten Bewegungen sofort und mit Gewißheit zu erkennen. So lange der Geist außer ihm und ihm gegenübersteht, ist jeder Hauch ein Schwert, das durch seine Seele bohrt, aber es ist des Geistes Wille, nur zu tödten, um lebendig zu machen. Alle Lebensmacht für das sündige Fleisch ist aber beschlossen in Christo. Diesen hat die erschrockene Seele einst erkannt, sie kennt ihn noch an jedem Zuge seiner Gestalt, an jedem Worte seiner Lippen, aber er ist ihr nicht bloß fern getreten, sondern in seiner heiligen, vernichtenden Majestät ist er ihr ein Gegenstand des peinlichsten Schreckens geworden. Wenn aber der Geist das Werk seiner Zerstörung vollendet hat, und jede Verkehrtheit des natürlichen und geistlichen Lebens gerichtet hat, so beginnt er mit seinem unnachahmlichen (!), unantastbar reinen Schöpferhauch das Bild Jesu Christi vorzuführen: es mag ihr dann wohl begegnen, wie es einst der Maria und auch anderen Jüngern geschah, daß sie den Herrn nicht sofort mit Sicher-

heit erkennt, so gar anders gestaltet ist er erschienen, als wie sie sich seine Erscheinung bis dahin zusammengesetzt; er ist verklärt durch den heiligen Geist, während die Seele vorher seine Züge mit ihrer Phantasie und Gedanken aufgefaßt und festgehalten hatte. Darin erkennt auch die Seele bei näherem Anschauen den Verklärten wieder als denselben, aber welch eine selige und heilige Verwandlung! Jetzt sind alle einzelnen Züge und Thaten des göttlichen Lebens und Wesens in Christo zu der Einheit einer gottmenschlichen Persönlichkeit zusammengeschlossen, und in jedem Schritte dieses Lebens, in jedem Momente dieses Wesens wird die ganze untheilbare Herrlichkeit dieser Persönlichkeit geschaut und angebetet. Und was das Wunderbarste und Seligste ist, diese unaussprechliche Herrlichkeit, Schönheit, Göttlichkeit des Menschensohnes wird geglaubt und geliebt eben so sehr als eine innerliche, wie als eine äußerliche, ebenso sehr als eine der Seele innewohnende, als wie eine im Himmel waltende; und wenn sie ihren Mund aufthut, es sind dieselben Worte, die unzähligemal von der Seele in tiefster Andacht mit heiligster Ehrfurcht und Freude vernommen sind, aber jetzt, einen wie ganz andern Ton und Klang haben sie bekommen! Es sind Töne und Klänge aus dem Himmel herab, aber rein und hell läßt sich der Wiederhall jedes Wortes aus dem Innersten des Herzens heraus vernehmen! So bewährt sich dem Menschen, was der Herr den Jüngern verheißen hatte von der Macht des Geistes, der Alles von dem Seinen nehmen werde und ihn selbst verklären, so wie seine Worte aufs Neue seinen Jüngern ins Gedächtniß zurückrufen werde, in ganz buchstäblicher, aber völlig ungeahnter und göttlicher Weise."

Was bei dieser Ausführung zunächst einen abstoßenden Eindruck auf uns gemacht hat, ist dies, daß es trotz so viel Gerumpels mit dem Geiste doch gar nicht recht klar werden will, was denn nun eigentlich bei dem Allen herausgekommen ist. Die Geistesverklärung Christi soll darin bestehen, daß nun alle Züge und Thaten des göttlichen Lebens und Wesens in Christo sich zur Einheit einer gottmenschlichen Persönlichkeit zusammengeschlossen haben, daß in jedem Momente dieses Wesens die ganze untheilbare Herrlichkeit dieser Persönlichkeit geschaut und angebetet wird. Von Buße und Sündenvergebung, von Sünde und Gnade, von Tod und Leben, von Christi Werk und Verdienst ist da nicht die Rede: es ist vielmehr eine Einsicht in die Einheit des gottmenschlichen Lebens

gewonnen, aus der alles Einzelne dieſes Lebens klar werden ſoll. Nun wiſſen wir wohl, was es zu bedeuten hat, wenn dem gläubigen Chriſten Chriſtus, dem er verbunden iſt, zu einer lebendigen und hellen Geſtalt geworden iſt, die ihn begleitet; aber wir müſſen es doch ohne Furcht vor aller Geiſtigkeit des Dr. B. ſagen, daß einen Chriſten das noch nicht zu einem fleiſchlichen Chriſten im Unterſchiede von einem geiſtlichen macht, wenn ihm das Weſen dieſer gottmenſchlichen Perſon und ihre Einheit noch nicht zu einer ſo verſtandenen und gleichſam durchſichtigen geworden iſt, daß er in jedem Momente dieſes Weſens die ganze untheilbare Herrlichkeit dieſer Perſönlichkeit ſchaut. Der Chriſt lernt vielmehr immer mehr die einzelnen Züge und Thaten im Weſen und Leben ſeines Herrn verſtehen, ſchaut immer tiefer in das Myſterium dieſes Weſens und Lebens, und auch der Einheit der gottmenſchlichen Perſönlichkeit hinein, aber nimmer, ſo lange er in dieſem Leben wandelt, wird er bis auf den Grund dieſes Myſteriums „ſchauen" und nimmer, ſo lange er hienieden lebt, die ganze Fülle dieſes Lebens in allen ſeinen einzelnen Zügen und Thaten ſo auslernen, daß ihm nichts dunkel bliebe. Und wie weit darin die Einzelnen kommen, das unterſcheidet ſie wohl nach dem Maaß des Fortſchrittes im chriſtlichen Leben und ſeiner Erkenntniß von Chriſto, aber unterſcheidet ſie nicht als fleiſchliche und geiſtliche Chriſten. Wer aber meint, es habe ſich ſo Alles in Chriſto zur Einheit einer gottmenſchlichen Perſönlichkeit zuſammengeſchloſſen, daß er in jedem Momente dieſes Weſens die ganze untheilbare Herrlichkeit dieſer Perſönlichkeit ſchaute, und verſtände darunter nicht etwa bloß die Aufgabe, der er in der Erkenntniß Chriſti nachzuſtreben hätte, der wäre in einer ſehr argen ſeelenverderblichen Selbſttäuſchung befangen. Und weiter müſſen wir fragen, was unter dieſer Einheit des gottmenſchlichen Lebens zu verſtehen ſein ſoll, mit welcher erſt der Einblick in die Herrlichkeit derſelben gewonnen wird. Es ſcheint, als werde darunter etwas Ungewöhnliches verſtanden, etwas, was noch weſentlich davon

verſchieden iſt, daß ja allen Chriſten und ihrem Glauben, wenn er ſich nicht neſtorianiſch verirrt hat, die Einheit des gottmenſchlichen Lebens in der Einheit der Perſon des Gottmenſchen feſtſteht. Darin, daß ſich Alles zur Einheit des gottmenſchlichen Lebens zuſammengeſchloſſen hat, beſteht ja der Gewinn der ungewöhnlichen Entwickelung, die Dr. B. beſchreibt und gegen die gewöhnliche Lehre und Predigt vertheidigt. Soll etwa der Glaube Derer als fleiſchlich gerichtet werden, für die dieſe Einheit der Gottheit und Menſchheit in Chriſto, in ſeiner einigen ewigen Perſönlichkeit, ein undurchdrungenes Geheimniß des Glaubens geblieben iſt, obwohl auch ihr Glaube den Sohn Gottes im Fleiſch als die einige Perſönlichkeit Jeſu Chriſti erfaßt, nur daß nicht die geiſtig durchſchaute Einheit dieſer Perſönlichkeit, ſondern ihre Offenbarung es iſt, worauf ihr Glaube ruht? Oder liegt der eigenthümliche Fortſchritt, den Dr. B. beſchreibt, etwa darin, daß nun die Herrlichkeit, Schöne und Göttlichkeit des Menſchenſohnes geglaubt und geliebt wird, ſo alſo, daß die Einheit der gottmenſchlichen Perſönlichkeit in der Einheit des Menſchen gefunden iſt? Wir unſererſeits vermögen wenigſtens auch dadurch nicht das, was Dr. B. eigentlich meint, zu erfaſſen, wenn es heißt, das Wunderbarſte und Seligſte ſei, daß die Herrlichkeit, Schöne, Göttlichkeit des Menſchenſohnes ebenſo ſehr als innerliche, wie als äußerliche, ebenſo ſehr als eine der Seele innewohnende, als wie eine im Himmel waltende bezeichnet wird. Allerdings erinnern wir uns daran, daß es nach Dr. B. von einem bloßen Fürunsſein Chriſti zu einem Inunsſein deſſelben in uns kommen ſoll. Und wie er damit nichts ſagt, was nicht die allgemein anerkannteſte Lehre der Kirche wäre, ſo hat er darin ohne Frage Recht. Aber wir vermiſſen nun eben auch hier, daß etwas Beſtimmtes darüber geſagt würde, was denn dieſes Inunsſein Chriſti iſt. Wenn wir bei Dr. B. weiter leſen, daß die Worte Chriſti nun zwar Töne und Klänge aus dem Himmel ſind, daß ſich aber rein und hell der Wiederhall jedes

Wortes aus dem Innersten des Herzens heraus vernehmen lasse, so müssen wir bedenklich über die Innerlichkeit werden, die gewonnen sein soll. Denn von dem Christus in uns wird doch nicht gesagt werden können, daß aus ihm sich der Wiederhall der Worte Christi aus dem Himmel vernehmen lasse, er wird sich doch nicht in zwei Christus gespalten haben, und andererseits wird doch das Innerste des Herzens, auch des in Wahrheit aus dem Geiste wiedergeborenen, nicht der Christus in uns, auch nicht die Herrlichkeit, Schöne, Göttlichkeit des Menschensohnes, die als eine innerliche ebenso sehr geglaubt und geliebt wird, wie als eine äußerliche im Himmel, genannt werden dürfen. Doch wir überlassen es Anderen, diese Aussagen auf ihren eigentlichen Sinn im Zusammenhange mit Dr. B.'s Lehre von Christi Wesen und Person näher zu prüfen. Wir durften nur nicht unterlassen, darauf aufmerksam zu machen, daß die Offenbarungen dieses hier von sich redenden Geistes keineswegs sehr verständliche sind. Für uns ist die Hauptfrage die, ob der außerordentliche Weg der Geistesleitung, der hier beschrieben wird, gänzlich abgelöst ist von der Wirksamkeit des heil. Geistes durch das Wort, durch die Gnadenmittel überhaupt.

Und da nun liegt doch wohl nichts klarer vor, als daß Dr. B. in dieser Beschreibung des außergewöhnlichen Weges von einem Wirken des heil. Geistes spricht, das nicht durch die Gnadenmittel vermittelt wird. Es wird geradezu ausgesprochen, daß dies ein Weg ist, den der Geist selber ohne Mittel eines Menschen oder Dinges die Seele führt; er bezeichnet diesen Weg als einen außer der kirchlichen Ordnung liegenden, als einen dunklen Seitenpfad, der auf dem souverainen Vorbehalte beruht, vermöge dessen der Geist des Vaters und des Sohnes, der ein ursprüngliches Verhältniß zu jeder Menschenseele hat, also im Wege dieses ursprünglichen Verhältnisses, ohne die Mittel und Ordnungen, die durch das Verderben des Fleisches verdunkelt und geschwächt sind, mit den Seelen in

ihrem tiefſten Lebensgrunde zu verkehren das Recht und die Macht hat, um da eine Burg, eine Kraft zu begründen, welche im Stande iſt, die Ordnungen und göttlichen Mittel wieder zu reinigen und in ihre urſprüngliche Göttlichkeit und Geiſtesmacht zurückzuverſetzen. Unter dieſen heiligen Ordnungen und göttlichen Mitteln, die der Geiſt bei dieſem außergewöhnlichen Wege nicht gebraucht, weil er vielmehr erſt in der Seele das wirken muß, wodurch ſie in ihre urſprüngliche Geiſtesmacht zurückverſetzt werden, kann man an nichts Anderes denken, als an die Gnadenmittel Gottes, freilich an dieſelben ſo, wie ſie Dr. B. in weſentlicher Uebereinſtimmung mit Dr. v. H. auffaßt, nämlich an das Wort als das Wort der darin ſich offenbarenden Perſönlichkeit. Daß auch hier wieder die falſche Theorie von den Gnadenmitteln ſich geltend macht, zeigt ſich auch darin, daß die kirchlichen Ordnungen und göttlichen Mittel ineinanderfließen, ſo wie in der Behauptung, daß jener außerordentliche Weg der Geiſtesleitung nöthig ſei, weil die göttlichen Mittel, alſo vor Allem das perſönliche Geiſteswort der berufenen Perſönlichkeiten, durch das Verderben des Fleiſches verdunkelt und geſchwächt, nicht mehr in ihrer urſprünglichen Friſche und Kraft, in ihrer urſprünglichen Göttlichkeit (!) und Geiſtesmacht vorhanden ſind. Aus dieſer falſchen Theorie von dem Gnadenmittel des Wortes begreift es ſich dann auch, daß der Geiſt erſt wieder, wenn es ſein muß, auf außerordentlichem Wege die Geiſtperſönlichkeiten herſtellen muß, damit das Geiſteswort als das Wort der geiſtdurchwirkten Perſönlichkeiten wieder in der Kirche da iſt und damit denn die göttlichen Mittel wieder in ihre urſprüngliche Göttlichkeit und Geiſtesmacht zurückverſetzt ſind. Vom Worte Gottes im Unterſchiede von dem durch das Verderben des Fleiſches verdunkelten Worte der berufenen Perſönlichkeiten iſt nirgends die Rede.

Man ſollte meinen, deutlicher, als es von Dr. B. geſchehen iſt, könnte ein Wirken des Heiligen Geiſtes, das ſich ohne Mittel in der Innerlichkeit der Seele vollzieht, nicht ausgeſpro-

chen werden. Und mit den ausdrücklichen Aussagen stimmt dann auch die Beschreibung des außergewöhnlichen Geistweges selbst zusammen.

Freilich ist es überall nicht möglich, eine bestimmte Einsicht in die Entwickelung zu gewinnen, welche dargelegt werden soll. Man sucht vergeblich auch nur nach einer innern Einheit in derselben. Im Anfang wird der frühere Zustand, der ja als der der gewöhnlichen Gläubigen deutlich genug bezeichnet ist, so sehr als Glaube bezeichnet, und hernach wird derselbe dem zum Durchbruch kommenden Geiste gegenüber so sehr als „Fleisch" gezeichnet, daß es unmöglich ist die Bestimmungen beider Reihen auf einander zu reduciren. Im Anfang heißt es von der Seele, daß sie bereits die Hinfälligkeit und Nichtigkeit aller Dinge außer Christo erkannt und erfahren habe, daß sie Christum und seine Gnade als ihr ewiges Heil in Zeit und Ewigkeit wußte, daß sie geglaubt und erkannt habe, daß er der Sohn Gottes sei. Danach muß man also annehmen, daß der Glaube wirklich Christus erfaßt hatte, denn darauf, daß da bloß von der Erkenntniß der Nichtigkeit und Hinfälligkeit aller Dinge die Rede ist, wo von der Erkenntniß der Sünde und der Schuld hätte die Rede sein sollen, wird man kein Gewicht legen dürfen, da ja nichts destoweniger von der Gnade und dem Heil in Christo die Rede ist, und überhaupt ja als die gewöhnliche Predigt von Christo nicht wird eine solche gedacht sein könne, in der nichts von der Sünde und von dem Heilande der Sünder gepredigt wäre. Weiter wird dann zwar gesagt, um den Mangel des Glaubens zu bezeichnen, der Christus, den die Seele erfahren hatte, sei gebunden und bedingt gewesen durch die Persönlichkeit Derer, die den Glauben verkündigt hätten, sowie durch Formeln und Satzungen; aber es wird doch von diesen Formeln gesagt, daß in ihnen das Leben des christlichen Geistes der Seele aufgegangen und zugeführt sei. Es wird also festgehalten werden müssen, daß doch Christus selbst, wenn auch in einem verdunkelten Bilde, er selbst, der Herr der Gnade und des Heils, im

Glauben von der Seele erfaßt geweſen ſein ſoll. Damit ſtimmt es nun aber nicht zuſammen, wenn es ſofort von dieſem Chriſtus, den die Seele erfahren haben ſoll, heißt, es ſei nur Chriſtus nach dem Fleiſche geweſen. Denn es iſt doch ein weſentlicher Unterſchied zwiſchen Chriſtus, der im Glauben erfaßt iſt, wenn auch noch nicht in einer von fleiſchlichen Auffaſſungen freien Weiſe, und zwiſchen einem Chriſtus nur nach dem Fleiſche. Auch iſt das noch kein fleiſchlicher Glaube d. i. das Gegentheil des Glaubens, wenn der Glaube noch nicht von falſchen, auch fleiſchlichen Auffaſſungen rein iſt. Ferner iſt es nach jenen Aeußerungen Dr. B.'s im Anfang unbegreiflich, wie dann ſpäter durch das „abermals" das, was früher die Seele gehört und geglaubt hatte, alſo die ihr früher gewordene Verkündigung von Chriſtus, als eine Stimme des Fleiſches gebrandmarkt wird, da doch auch eine, wenngleich nicht von fleiſchlichen Verdunkelungen reine, Verkündigung von Chriſtus als dem einzigen und ewigen Heilande in Zeit und Ewigkeit, als dem Sohne Gottes, wie ſie der Inhalt der gewöhnlichen Lehre und Predigt in der Kirche iſt, keineswegs von einem nur einigermaßen beſonnenen Chriſten ſo ohne Weiteres als Stimme des Fleiſches bezeichnet werden dürfte. Statt ſich in ſolchen rohen Widerſprüchen herumzuwerfen, wäre es, wenn ein beſtimmtes Bild der beſchriebenen Entwickelung hätte zu Zuſtande kommen ſollen, die Aufgabe des Dr. B. geweſen, beſtimmt anzugeben, worin das Fleiſchliche beſtanden habe, das die Erkenntniß Chriſti verdunkelte. Denn das iſt ja wahr, daß ein ſolcher Irrthum in der Erkenntniß des Glaubens von Chriſto die größte Gefahr für den Beſtand des Glaubens in ſich ſchließt, wenn derſelbe in ſolche Anfechtungen geſtellt wird, die nur überwunden werden können, wenn der Glaube Chriſtus in rechter Weiſe erkannt hat und ſo feſthält. Aber um die Entwickelung des noch in Irrthümern befangenen Glaubens in ſolchen Anfechtungen zu verſtehen, muß man dieſe Irrthümer beſtimmt kennen. Es kann da nicht genügen, ſo im Allgemeinen von fleiſch-

lichem Glauben zu ſprechen. Dennoch, eine beſtimmte Angabe darüber, worin die Fleiſchlichkeit des von der Seele erfahrenen Chriſtus beſtanden habe, ſucht man in der Darſtellung des Dr. B. vergebens. Es läßt ſich das nicht daraus entnehmen, wenn Dr. B. ſagt, Chriſtus ſei noch durch die verkündigende Perſönlichkeit, durch Formeln und Satzungen gebunden und bedingt geweſen. Es hätte vielmehr der Irrthum ſelbſt bezeichnet werden müſſen, an welchem der Glaube unter dieſen Einflüſſen der kirchlichen Umgebung litt. Auch das kann uns nicht weiter bringen, wenn Dr. B. ſagt, der Chriſtus, den die Seele erfahren hatte, ſei nichts Anderes geweſen, als der Chriſtus, den die Jünger gehabt hätten, als ſie mit dem Herrn wandelten, vor ſeinem Tode und ſeiner Auferſtehung. Vielmehr zeigt ſich in dieſer Paralleliſirung recht deutlich die begriffloſe Verſchwommenheit der Vorſtellungen, womit Dr. B. operirt. Abgeſehen davon, daß man den Chriſtus nach dem Fleiſch, der mit den Jüngern auf Erden wandelte, nicht unter den Geſichtspunkt einer Stimme des Fleiſches wird ſtellen dürfen, iſt es ja auch ganz undenkbar, daß in der Kirche Jemand von Chriſtus hören und ihn im Glauben erfaſſen kann, ohne von ſeinem Kreuze, von ſeiner Auferſtehung und ſeiner Himmelfahrt zu hören. So wie die Jünger zum Herrn zur Zeit ſeines Wandelns im Fleiſch ſtanden, kann keine Seele zu dem verkündigten Chriſtus ſtehen, und der Chriſtus „nach dem Fleiſch", der in der Kirche ſoll in Frage kommen, muß etwas weſentlich Anderes ſein, als der Chriſtus „nach dem Fleiſch", der mit den Jüngern wandelte. Aus demſelben Grunde giebt es auch durchaus keinen Sinn, wenn auf den Gegenſatz zwiſchen Chriſtus nach ſeinem dieſſeitigen mit den Schranken der Einzelnheit behafteten Daſein und zwiſchen Chriſtus, der dieſes Daſein in ein jenſeitiges, ſein Fleiſch in Geiſt, verklärt hat, hingewieſen wird. Uebrigens ſieht Dr. B. den Mangel des Glaubens, welcher durch die beſchriebene Entwickelung beſeitigt werden müßte, nicht bloß in einem Irrthum der Erkenntniß von Chriſto, wie ihn die Seele erfah-

ren hat, ſondern zugleich in der ſubjectiven Beſchaffenheit des Glaubens. Aber da bleibt ebenſo Alles durchaus unbegreiflich. Im Anfang heißt es, die Seele habe an Chriſtus geglaubt; alſo es wird der Glaube an Chriſtus angenommen, wie verdunkelt und verderbt auch immer. Dann wird weiter geſagt, das Geiſtesleben ſei nur noch ein abgeleitetes, auf vereinzelten Eindrücken beruhendes geweſen, es ſei noch nicht in den ewigen Grund des eigenen Weſens eingeſenkt geweſen. Es ſcheint, als ob eben dieſer Punkt die größte Wichtigkeit für Dr. B. hat: es hängt das ohne Frage damit zuſammen, wenn Dr. B. ſagt, daß es erſt durch den Geiſt zur Erfaſſung der Einheit der gottmenſchlichen Perſönlichkeit, der unausſprechlichen Herrlichkeit, Schönheit, Göttlichkeit des Menſchenſohnes als einer innerlichen kommen müſſe. Aber um ſo mehr müſſen wir auch hier den Mangel aller begrifflichen Beſtimmtheit beklagen, und daß es unmöglich iſt, dies mit der Annahme des Glaubens in der früheren Zeit zu vereinigen. Denn wir vermögen nicht zu verſtehen, wie überhaupt ein Glaube an Chriſtus hat ſollen ſtattfinden können, ohne daß dies Geiſtesleben in den Grund des eigenen Weſens eingeſenkt geweſen wäre. Mit dem Herzen glaubt man, der allerinnerſte Lebensgrund des Menſchen iſt es, welcher glaubt. Wie ſchwach auch der Glaube ſein mag und wie ſehr auch von Irrthümern verderbt unter den Einflüſſen der kirchlichen Umgebung, iſt es nur Glaube, auch nur wie ein faſt erſterbender Funke unter dunkler Aſche, ſo iſt es das Herz des Menſchen, ſein innerſtes Weſen, welches glaubt. Wäre das in dem Menſchen, wie Dr. B. ihn ſich vorſtellt, nicht der Fall geweſen, ſo hätte Dr. B. in ſeiner Beſchreibung auch gleich im Anfang nicht von einem Glauben an Chriſtus, ſondern nur von irgendwelcher Meinung an der Stelle des Glaubens ſprechen müſſen. Es iſt wohl verſtändlich, wie der Glaube immer tiefer im Grunde unſers Lebens Wurzel faſſen und von da aus eine umwandelnde Macht im Leben nach allen Beziehungen deſſelben werden kann, es iſt wohl begreiflich, wie

der so im Grunde unsers Lebens wurzelnde Glaube in der Entwickelung des zum Glauben wiedergeborenen Lebens und auf dem Grunde des im Glauben gebrauchten Wortes Gottes der kirchlichen Umgebung gegenüber immer selbständiger werden und auch in immer tieferer Selbsterfassung fortschreiten kann; aber wie Jemand soll glauben können, ohne daß das Geistesleben in den „ewigen Grund seines eigenen Wesens" eingesenkt gewesen sein soll, und wie eine noch so bedeutungsvolle Entwickelung des Glaubens von einer Stufe zur anderen als eine Entwickelung aus dem Wesen des Fleisches in das des Geistes soll aufgefaßt werden können, das ist nach den elementarsten Sätzen vom Wesen des Glaubens ein absoluter Unverstand.

Doch lassen wir das! So viel ist trotz aller jener Widersprüche und Unklarheiten klar, daß Dr. B. die durch den Geist gewirkte Tödtung der früheren fleischlichen Gestalt nicht gewirkt denkt durch das Wahre, was der Glaube mit Christo, wenn auch verdunkelt, erfaßt hatte, auch nicht durch das Gnadenmittel des Wortes Gottes, und darin erweist sich, daß wirklich ein Vorgang beschrieben ist, der, der ausdrücklichen Erklärung des Dr. B. gemäß, ohne Mittel durch den Geist in der Innerlichkeit der Seele gewirkt sein soll. Der Mensch wird nach ihm aller seiner „Geistesgüter" beraubt. Und erst nachdem der Geist, der das Werk seiner Zerstörung vollendet hat, mit seinem unnachahmlichen, unantastbar reinen Schöpferhauche das Bild Jesu Christi der Seele vorzuführen anfängt, erkennt die Seele allmälig in dem so anders Gestalteten, Verklärten denselben wieder, dessen „Züge" sie früher mit Hülfe ihrer Phantasie und Gedanken aufgefaßt und festgehalten hatte. Allerdings scheint aus dem Zusammenhange geschlossen werden zu dürfen, — Dr. B. hat es nicht für nöthig gehalten, sich darüber auszusprechen —, daß der Geist, indem er mit seinem Schöpferhauche das Bild Christi vorzuführen anfängt, dabei die einzelnen Züge von Christus benutzt, welche die Seele schon früher kannte, und so scheint ein Zusammenhang dieser Wirksamkeit

mit der früheren Verkündigung von Chriſtus bewahrt zu ſein. Aber durchaus umgeſtaltet wird Alles durch den Schöpferhauch des Geiſtes, ohne Mittel ſchafft er durch ſeine Wirkung ein anderes Bild, das er der Seele vorführt, und in welchem wenigſtens jene „Einheit des gottmenſchlichen Lebens" etwas Neues iſt, das die Seele bis dahin nicht kannte, und aus der nun Alles erſt ſein rechtes Licht empfängt. Es hätte doch ſehr nahe gelegen, das Wort Gottes, wie es der Gläubige in der heil. Schrift hat, zu unterſcheiden von der verkündigenden Perſönlichkeit, von den Formeln und Satzungen, wodurch der Glaube bis dahin gebunden geweſen ſein ſoll, und den Heiligen Geiſt durch dies Wort Gottes in der heil. Schrift eine die Mängel der Verkündigung überwindende Macht gewinnen zu laſſen, allerwenigſtens die Möglichkeit einer ſolchen Entwickelung anzuerkennen. Allein, wie ſchon bemerkt wurde, dieſes Wortes Gottes geſchieht durchaus keine Erwähnung. Vielmehr behauptet Dr. B., ohne des Unterſchiedes des Wortes Gottes, wie es den Gläubigen in der heil. Schrift gegeben iſt, von dem Worte der verkündigenden Perſönlichkeiten, von den Formeln und Satzungen der kirchlichen Lehre auch nur zu gedenken, daß eine Seele in der Tiefe ſolcher Noth nicht aufgerichtet und geſtärkt werden könne durch Hinweiſung auf die ordentlichen Mittel und Wege der kirchlichen Thätigkeit, da ſie nicht mehr in ihrer urſprünglichen Friſche und Kraft, in ihrer urſprünglichen Göttlichkeit ſtänden, und da jede Erinnerung an das ihnen anhaftende Menſchliche und Unreine ſowohl bei Denen, die dadurch wirken, als bei Denen, die dadurch empfangen, die empfindlichſten Wunden der zum Tode getroffenen Seele auf die ſchmerzlichſte Weiſe berühren müßten. Es wird alſo geradezu für die Unmöglichkeit des Gebrauchs der ordentlichen Mittel argumentirt, in einer Weiſe freilich, die nur auf Grund der Vermiſchung der objectiven Gnadenmittel Gottes und der kirchlichen Verwaltung derſelben in der falſchen Baumgarten'ſchen Lehre von dem Worte Gottes möglich war.

Nichts deſtoweniger vertheidigt v. H. auch dieſe Stelle gegen den Vorwurf, daß darin das Wirken des Heiligen Geiſtes von den Gnadenmitteln losgelöſt werde. (Vgl. S. 29 f.)

„Ferner kann man auch nicht ſagen, daß dieſer Vorgang, wie Dr. B. ihn ſchildert, außerhalb aller geordneten Heilsaneignung liege. Denn der Chriſt, von welchem die Stelle handelt, hat durch die kirchliche Verkündigung Chriſtum kennen gelernt. Nur iſt weder die Verkündigung geweſen, was ſie ſein ſollte, noch iſt er durch ſie zu derjenigen Erkenntniß gelangt, deren er zu ſeinem Heile bedarf. Auch wird er nichts Neues gelehrt durch den Geiſt, das der Kirche nicht gegeben wäre, es zu verkündigen, ſondern das, was ihn die Kirche gelehrt hat, lernt er ſo verſtehen, wie ſie es ihm hätte verkündigen ſollen. Allerdings iſt das, was Dr. B. meint, von dem verſchieden, was der Herausgeber des mecklenburgiſchen Kirchenblattes auch erfahren zu haben verſichert (vgl. Proteſt. Warn. I. S. 67), aber darum iſt es noch lange nicht, wofür das Conſiſtorium es hält, eine außerordentliche und unvermittelter Weiſe empfangene Geiſtesmittheilung (S. 146). Gerade heut zu Tage, wo man viel auf chriſtliche Gewöhnung und eine chriſtliche Atmoſphäre hält, kann es einem Menſchen gar leicht geſchehen, daß er in einem Glauben den Frieden ſeiner Seele zu haben meint, der doch von dem Glauben, welchen die Schrift fordert, ſo weit verſchieden iſt, wie die Erde vom Himmel. Soll der Chriſt ſeines Heils mit einer den Tod überwindenden Zuverſicht gewiß ſein, und nicht etwa erſt in der Sterbeſtunde, wo ihm Alles hinfällt, was von dieſer Welt iſt, mit ſchweren Aengſten ſich zu ihr hindurch kämpfen müſſen, ſo muß er zu einer Gemeinſchaft mit ſeinem Herrn und Heilande hindurchgedrungen ſein, in welcher nichts mehr, was bloß irdiſch und menſchlich iſt, zwiſchen ſeiner Seele und ihrem Erlöſer ſteht. Dies meint Dr. B., und es wäre, däucht mir, beſſer gethan, ſich das, was er hiervon ſagt, zu einer heilſamen Warnung und Mahnung gereichen zu laſſen, als einen Zank daraus zu machen.“

Es iſt wunderbar, welche Fertigkeit v. H. beſitzt, die Sachen zu umgehen, um die es ſich handelt, und auszuweichen, wo er Rede und Antwort zu ſtehen hätte. Dabei muß er eine merkwürdig niedrige Vorſtellung von ſeinen Leſern und von der theologiſchen Bildung derſelben hegen. Es fragt ſich in Betreff der zu beurtheilenden Stelle Dr. B.'s darum, ob der Heilige Geiſt das, was er danach in der Seele wirken muß, *durch* die Gnadenmittel wirkt oder *ohne* dieſelben unmittelbar durch ſeinen

Schöpferhauch, und bestimmter darum, ob er es durch das Wort Gottes wirkt oder ohne dies Mittel in der Inwendigkeit der Seele. Was kann es daher bedeuten, wenn Dr. v. H. sagt, der v. Dr. B. beschriebene Christ stehe nicht gänzlich außerhalb aller geordneten Heilsaneignung der Kirche und dem Bereiche ihrer Thätigkeit, und er habe durch die kirchliche Verkündigung Christum kennen gelernt? Das Alles hilft ihm ja nach Dr. B. nicht zu dem, was durch den Geist in ihm gewirkt werden muß. Oder wirkt etwa nach jener Stelle des Dr. B. der Heil. Geist durch die geordneten Mittel und durch jene Verkündigung von Christo das, was er wirkt? Wird nicht von Dr. B. ausdrücklich gerade das Gegentheil behauptet? Und auch Dr. v. H. selbst sagt, weder die Verkündigung sei gewesen, was sie sein sollte, noch sei der Christ zu derjenigen Erkenntniß gelangt, deren er zu seinem Heile bedarf. So fragt es sich also, wodurch der Geist die Erkenntniß gewirkt, die der Mensch bedarf und die er durch die verderbte kirchliche Verkündigung nicht erhalten hat. Wir begreifen es nicht, wie Dr. v. H. die Sache nur so hat stellen mögen, daß jener Christ doch nicht gänzlich außerhalb aller geordneten Heilsaneignung der Kirche und dem Bereiche ihrer Thätigkeit stehe. Als ob das die Frage gewesen wäre, über welche Luther mit den Schwarmgeistern streiten mußte, und als ob es sich nicht darum handelte, daß der Heil. Geist schlechterdings Alles, was er wirkt, nur durch die Mittel der Gnade wirkt! Als ob es genügte, daß Jemand nicht gänzlich außerhalb aller geordneten Heilsaneignung steht, wie er sich auch zu derselben als Schwarmgeist verhalte! Wenn Dr. v. H. dann in der Vertheidigung fortfahrend sagt, auch werde der Mensch nichts Neues durch den Heil. Geist gelehrt, das der Kirche nicht gegeben wäre, es zu verkündigen, sondern das, was ihn die Kirche lehrt, lernt er so verstehen, wie sie es ihm hätte verkündigen sollen, so handelt es sich nicht darum, ob der Geist den Menschen etwas Neues lehrt, das der Kirche nicht gegeben wäre,—

es zu verkündigen, sondern es handelt sich darum, ob der Geist den Menschen nicht etwas für diesen Neues lehrt, das ihm nicht verkündigt war, das er durch die Verkündigung nicht bekommen hatte, und ob der Geist diesen Menschen das für ihn Neue durch die Mittel der Gnade oder ohne dieselben gelehrt hat. Sehr künstlich gewunden ist es, wenn v. H. da zuletzt sagt, der Mensch lerne das, was ihn die Kirche gelehrt hat, so verstehen, wie es ihm hätte verkündigt werden sollen, denn nach Dr. B. ist nicht das verkündigt, was bloß recht verstanden zu werden brauchte, sondern es ist ein falsches Bild von Christus verkündigt, ein Christus nach dem Fleische, gebunden durch Formeln und Satzungen, und es ist nicht verkündigt, was verkündigt werden mußte, um der Seele das rechte Bild von Christo vorzuführen. Daß zu dem bei Dr. B. von dem Worte Gottes, wie es in der heil. Schrift den Gläubigen gegeben ist, und an das doch jeder evangelische Theologe bei dem Gnadenmittel des Wortes denken muß, gar nicht die Rede ist neben der durch das Verderben des Fleisches verdunkelten und geschwächten Verkündigung der Kirche, das bemerkt v. H. aus guten Gründen gar nicht, auch sein Blick erhebt sich nicht über die Verkündigung der Kirche, über das „kirchliche Wort Gottes", auch wenn die Verkündigung der Kirche nicht gewesen, „was sie sein sollte." Statt auf den durch das Consistorial-Erachten mit so unausweichlicher Bestimmtheit aufgestellten Fragepunkt einzugehen, liebt es v. H. auch hier, sich in den Ermahnungston christlich frommen Eifers zu werfen, um Bedenken zu erregen, die hier nur dazu dienen, den eigenen schweren Irrthum zu verdecken. Daß die Gefahr eines unwahren Glaubens vorhanden ist und daß Jeder davor auf der Hut sein soll, das ist von Niemand bestritten; es fragt sich aber, wie der Heilige Geist den wahren Glauben in den Menschen wirkt. Auch daß nichts, „was bloß irdisch und menschlich ist", zwischen der Seele und ihrem Heilande stehen darf, wenn es zur festen, auch durch den Tod siegreich hindurchdringenden Glaubensgewißheit kommen soll, ist

nicht Gegenſtand des Streits, aber es fragt ſich, ob der Menſch im gewiſſen Glauben zur Gemeinſchaft mit dem Herrn gelangen und darin ſtehen und beſtehen könne, ohne daß er ihn erfaßt durch das Wort Gottes, ohne daß alſo das Wort, das Wort Gottes, das ihm gegeben iſt, zwiſchen ihm und dem Herrn ſteht, als das Gnadenmittel, dadurch der Herr ihm gegenwärtig iſt und mit ihm handelt, oder ob der Geiſt ohne dies Gnadenmittel des Wortes Gottes unmittelbar in der Inwendigkeit der Seelen wirkt und darin Etwas durch ſeinen „Schöpferhauch" hervorbringt.

Uns däucht, es ſtände dem Dr. v. H. beſſer an, wenn er, wie man es von einem Theologen erwarten darf, auf die Streitfragen, um die es ſich handelt und welche ihm verſtändlich genug bezeichnet ſind, gründlich eingehen wollte, als daß er ſich, anſtatt ſich zu vertheidigen, zum Bußprediger über ſeine Gegner ſetzt.

Es bleibt uns zuletzt nur noch ein Punkt übrig, den wir nicht unbeſprochen laſſen dürfen, nämlich v. H.'s ſo zuverſichtliche Berufung auf die ſymboliſchen Bücher unſerer Kirche für ſeine Behauptung, daß die heil. Schrift zwar als einzige Norm, nicht aber auch in demſelben Sinne als einzige Erkenntnißquelle der chriſtlichen Heilswahrheit zu gelten habe.

Freilich daß die „Väter" unſerer Kirche das Gegentheil über die heil. Schrift gelehrt haben, weiß auch v. H., wie darauf ſchon oben hingewieſen iſt. Unſere Väter, ſagt v. H., wollten die Hauptſumme des Chriſtenthums „auch ſelbſt aus der Schrift entnommen wiſſen." „Aus den deutlichſten Schriftſtellen zuſammengebrachte Hauptſumme göttlicher Lehre war ihnen der Glaube, nach welchem die Schrift ausgelegt werden ſollte. Aber ſie bewieſen damit nur, daß ihnen die Schrift wie eine Sammlung von Glaubensgeſetzſtellen erſchien, was ſie nicht iſt." Es iſt uns alſo der Beweis für das, was Lehre unſerer Väter über dieſen Punkt war, erlaſſen. Beachtet man

übrigens den wesentlichen Inhalt der Sätze, welche die alten Dogmatiker unserer Kirche in dem Kapitel von der heil. Schrift als unicum principium cognoscendi im Anfang ihrer Systeme aufstellen, so wird man leicht erkennen, daß sie damit nichts Neues aufgebracht haben, was der Lehre Luther's und der Reformatoren überhaupt fremd gewesen wäre. Vielmehr die Art, wie sie jenen Satz von der Schrift antithetisch ausführen, nämlich dem Romanismus gegenüber im ausschließenden Gegensatze gegen die kirchliche Tradition, gegen das Wort der Kirche als Wort Gottes im Unterschiede und unabhängig von der heil. Schrift, sodann den Schwärmern gegenüber im ausschließenden Gegensatze gegen die Behauptung, daß man außer dem in der Schrift befaßten und so gepredigten Worte Gottes durch Mittheilungen des Geistes die Erkenntniß der Wahrheit in irgend einem Punkte erlangen könne, und zuletzt auch im Gegensatze gegen Die, welche in der Vernunft, der „klugen Frau Hulda", eine Quelle der Heilserkenntniß neben der Offenbarung in der heil. Schrift sehen: — diese Art, wie die alten Dogmatiker die Lehre von der heil. Schrift als unicum principium cognoscendi der christlichen Heilswahrheit ausführen, erinnert unmittelbar an die Lehrkämpfe, in denen Luther die ausschließliche Bedeutung des Wortes Gottes als Erkenntnißquelle für den Glauben erstritten und mit so siegreicher Klarheit festgestellt hat. *)

*) Beiläufig bemerken wir für Solche, welche geneigt sein möchten, in dem Satze, daß die heil. Schrift nicht einzige Erkenntnißquelle für den Glauben sei, einen lutherischen Gegensatz gegen die reformirte Lehre zu sehen, daß unsere alten Dogmatiker der ganz entgegengesetzten Ansicht waren. Sie führen unter Denen, welche die heil. Schrift nicht als unicum principium cognoscendi gelten lassen, auch die Calviniſten auf, als solche, welche die Vernunft als Erkenntnißprincip neben der heil. Schrift in Sachen des Glaubens, z. B. in der Lehre von der Person Christi, in der Lehre vom Abendmahl geltend machten. Jedenfalls liegt die Differenz der lutherischen Lehre von der reformirten in Betreff dieses Punktes nicht darin, daß die erstere nicht so unbedingt den Satz von der heil. Schrift als einzigem Erkenntnißprincip der christlichen Heilswahrheit festhielte; ihr ganzer Ruhm liegt vielmehr in der schlechthinnigen Unterwerfung des Glaubens

Zu den „Vätern", welche in der Schrift nicht bloß die einzige Norm, sondern auch (im recht verstandenen Sinne) die einzige Erkenntnißquelle der christlichen Heilswahrheit sehen, gehören offenbar nicht bloß die alten Dogmatiker unserer Kirche, sondern auch die Reformatoren selbst, vor Allem auch Luther selbst. Es ist nicht unwichtig für unsern Zweck, das näher ins Auge zu fassen. Was Luther betrifft, so findet sich seiner Weise gemäß eine eigentlich dogmatische Explication dieser Lehre von der heil. Schrift als einziger Erkenntnißquelle des Glaubens nicht. Seine Lehre über diesen Punkt ist zu entnehmen aus dem Gebrauche, den er von der Schrift macht, und aus einzelnen Aussprüchen, die sich auf diesen Punkt beziehen. Aber so lehrt er jenen von unserer alten Dogmatik dogmatisch näher ausgeführten Satz über die Schrift durch alle seine Schriften. Man mag dieselben aufschlagen, wo man will, man wird demselben sehr bald begegnen. Freilich ist es ja bekannt genug, was alles als Lehre Luther's geltend gemacht werden kann, wenn man einzelne Aussprüche, die von etwas Anderem handeln, aus dem Zusammenhange herausnimmt, um sie durch willkührliche Benutzung zum Beweismittel für irgend einen Satz zu machen. *)

auch in Beziehung auf das Zustandekommen desselben und die Gewinnung seines Inhaltes unter das Wort der heil. Schrift. Die Differenz, die an diesem Punkte besteht, bezieht sich auf die Weise des Gebrauchs der heil. Schrift als Erkenntnißquelle und drückt sich deshalb darin aus, daß man lutherischerseits die der Predigt eigenthümliche Bedeutung als eine nothwendige festhält, — eine Bedeutung, die, wie wir gesehen haben, eine solche nicht ist, durch welche die Bedeutung der heil. Schrift als einziger objectiv gewisser Erkenntnißquelle in irgend welcher Weise beschränkt wird.

*) Ein Beispiel davon, was subjectivistisch willkührliche Behandlung über einzelne Aussprüche Luther's vermag, hat Dr. B. gegeben, Protest. Warnung III. Da heißt es gegen das Ende der Schrift z. B. über das Verhältniß Luther's zur heil. Schrift: „Der wirkliche Luther ist ein Mann des Geistes, der eben deshalb, weil er in dem heil. Geist seinen Stand und Ruheort hatte von Anfang bis zu Ende, die ganze Welt der Aeußerlichkeit aus den Angeln zu heben vermochte, der aber auch in demselben Maaße, als er alles Aeußerliche, es mochte so heilig und ehrwürdig scheinen als es wollte, durch das Feuer des heil. Geistes richtete, die einzige Sicht-

Wir wollen daher, indem wir einige Aussprüche Luther's im Nachfolgenden zusammenstellen, im Voraus bemerken, daß sie

barkeit des Geistes, welche von der irdischen und menschlichen Corruption ausgenommen ist, mit brünstiger Liebe umfaßte. Diese einzige Sichtbarkeit des Geistes (?) ist die heilige Schrift." (Das wird wohl gleichbedeutend damit sein, wenn v. H. in der Schrift das Denkmal, den Ausdruck des „Christenthums" sieht). „Je tiefer Luther in dem Geiste gegründet war, je vollständiger seine Glaubenslehre aus dem ganzen Bereiche und Bestande des äußeren Kirchenthums hinausgesetzt war, desto bestimmter und klarer erkannte Luther in der heil. Schrift das reinste und vollkommenste Gepräge des Geistes, der in ihm lebte und wohnte." S. 263. Vgl. auch S 274. Das Erste soll immer sein die Rechtfertigung aus dem Glauben, „diese Zurückbezogenheit aus der gesammten, falsch kirchlichen Aeußerlichkeit in das innerste Geheimniß des Seelenlebens, welches für Gott aufgeschlossen ist und mit ihm handelt mit Ausschluß aller Creaturen. Diesem Ersten steht nun überall zur Seite als das Zweite die Bezogenheit auf die normal kirchliche Aeußerlichkeit, nämlich die heil. Schrift, aber so, daß dieses Zweite aus dem Ersten hervorgeht und sich durch dasselbe begründet. Die Selbsterfahrung der Rechtfertigung und Freiheit im Geiste und Glauben findet nämlich in der gesammten Aeußerlichkeit keinen völlig entsprechenden Ausdruck ihrer selbst, außer in den Briefen des Paulus und demnächst in der gesammten heil. Schrift, je mehr also diese Erfahrung von dem Gesammtbestande der kirchlichen Gegenwart zurückgestoßen wird, je mehr sie einem wesentlichen Theile nach die Erlösung von der Knechtschaft dieses äußerlichen Kirchenthums ist, desto inniger und heiliger schließt sie sich zusammen mit derjenigen Aeußerlichkeit, welche ihr allein ebenbürtig (!), indem sie denselben göttlichen Inhalt und denselben göttlichen Ursprung in ungetrübter göttlicher Gestalt bekundet." Es ist ja allerdings bekannt genug, wie Luther lehrt, daß nur im Glauben durch den heil. Geist, welcher letztere aber für Luther etwas von dem menschlichen Geiste der Gläubigen schlechthin Verschiedenes ist, das Wort Gottes verstanden werden kann: aber es übersteigt doch in der That das Begreifliche, wie Jemand das Verhältniß Luther's zur Schrift so bestimmen kann, als ob Luther nur in der Schrift das reinste Gepräge des Geistes, der in ihm gelebt, erkannt habe, als ob Luther aus dem Wort Gottes nicht den Inhalt seines Glaubens empfangen habe, sondern als ob, wie es bei Dr. B. bald nach der zuerst angeführten Stelle heißt, das Verhältniß Luther's zur Schrift nur das der Liebe gewesen sei, „gleichsam die Begrüßung und Berührung des in ihm waltenden Geistes mit dem Geiste der Propheten und Apostel." Es ist nicht zu begreifen, wie man sagen kann, für Luther sei die Rechtfertigung aus dem Glauben als die Zurückbezogenheit in das innerste Geheim-

nur dazu dienen sollen, an Dinge zu erinnern, die eines Beweises unter Theologen nicht bedürftig sein sollten, daß sie aber ein dogmengeschichtlicher Beweis im strengen Sinn zu sein nicht beanspruchen.

Besonders beachtenswerth ist da zunächst der Inhalt der Schrift von der Freiheit eines Christenmenschen (1520), von der es bekannt ist, daß darin eben die Freiheit des Glaubens, des „inwendigen geistlichen Menschen" aufs Allerhellste gelehrt und gerühmt ist. Da heißt es bald im Anfang von der Seele, daß sie kein ander Ding, weder im Himmel noch auf Erden habe,

„darinnen sie lebe, fromm, frei und Christen sei, denn das heil. Evangelium, das Wort Gottes von Christo ge-

niß des Seelenlebens, welches für Gott erschlossen ist und mit ihm handelt mit Ausschluß aller Creaturen (also auch des Worts, der Schrift), das Erste gewesen, und die heil. Schrift als die „normal kirchliche Aeußerlichkeit" erst das Zweite, und zwar in dem Sinn, daß es als das Zweite aus dem Ersten hervorgehe und in demselben sich begründe; es ist unbegreiflich, wie man das von Luther sagen kann, der Alles dem Worte zuschreibt, als dem, welches Alles thut, welches auch den Glauben, den „Geist" in uns wirkt und gründet, freilich nicht als das bloße äußerliche Wort für sich, sondern eben als das Wort Gottes, durch das als sein Mittel der dreieinige Gott im heil. Geist wirkt. Freilich Dr. B. nimmt auch keinen Anstand, zu behaupten, die Lehre vom Abendmahl habe Luther von Innen heraus gewonnen, vom Glauben her auferbaut, und so erst durch die Schrift äußerlich bestätigt gefunden, während nichts bekannter ist, als daß für Luther das Wort gegen seinen räsonnirenden Glauben zu mächtig gewesen war und daß ihm sein Glaube in Betreff des heil. Abendmahls allein durch die Worte der Einsetzung gegeben ist und allein auf dem Grunde derselben feststand, weshalb er denn auch seine Schrift schrieb: „Daß diese Worte: das ist mein Leib u. s. w. noch feste stehen." Dr. B. aber beruft sich auf den Satz Luther's (Werke XX, 1017): „Denn unser Glaube an das Abendmahl ist gegründet im ersten Artikel, welcher Artikel unsern Verstand im Abendmahl beschirmet und erhält." Als ob Luther sein Dogma vom Abendmahl aus dem ersten Artikel des Apostolicum abgeleitet hätte, und als ob er sich auf die Schöpferallmacht Gottes nicht bloß zu dem Zweck berufen hätte, um die Zwingli'schen Vernunftzweifel an der Möglichkeit des Wunders im Abendmahl zu beseitigen. Solche alles Grundes entbehrende Verzerrungen brauchen eben nur als solche zurückgewiesen zu werden.

prediget, wie er selbst sagt, Joh. 11: Ich bin die Auferstehung und das Leben, wer da gläubet an mich, der lebet ewiglich. Item: Ich bin der Weg, die Wahrheit und das Leben. Item Math. 4: Der Mensch lebt nicht allein von dem Brod, sondern von allen Worten, die da gehen aus dem Munde Gottes. So müssen wir nun gewiß sein, daß die Seele kann alles Dinges entbehren ohne das Wort Gottes, und ohne das Wort Gottes ist ihr mit keinem Ding beholfen. Wo sie aber das Wort hat, so darf sie auch keines anderen Dinges mehr, sondern sie hat in dem Wort genug, Speise, Freude, Friede, Licht, Kunst, Gerechtigkeit, Wahrheit, Weisheit, Freiheit und alles Gutes überschwänglich. Also lesen wir im Psalter, sonderlich im 119 Psalm, daß der Prophet nicht mehr schreit, denn nach Gottes Wort. Und in der Schrift die allerhöchste Plage und Gottes Zorn gehalten wird, so er sein Wort von dem Menschen nimmt. Wiederum ist keine größere Gnade, denn wo er sein Wort hinsendet, wie Ps. 107 stehet: Er hat sein Wort ausgesandt, damit er ihnen hat geholfen. Und Christus umb keines andern Amts Gehülfen, denn zu predigen das Wort Gottes kommen ist. Auch alle Apostel, Bischöfe, Priester und der ganze geistliche Stand allein umb des Wortes willen sind berufen und eingesetzt, wiewohl es nun leider anders gehet."

Und nun erst, vom Wort als dem Ersten, geht Luther zum Glauben über, welcher das Wort gläubet.

„Zum sechsten, fragstu aber, welches ist denn das Wort, das solche große Gnade giebt, und wie soll ichs gebrauchen? Antwort: Es ist nicht anders, denn die Predigt von Christo geschehen, wie das Evangelium inne hält. Welche soll sein und ist also gethan, daß du hörest deinen Gott zu dir reden, wie all' dein Leben und Werk nichts seie vor Gott u. s. w. Welches, so du recht gläubest, so mustu an dir selbst verzweifeln u. s. w. Daß du aber aus dir und von dir, d. i., aus deinem Verderben kommen mögest, so setzt er dir für seinen lieben Sohn, Jesum Christum, und läßt dir durch sein lebendiges, tröstliches Wort sagen, du sollt in demselben mit festem Glauben dich ergeben und frisch in ihm vertrauen. So sollen dir umb desselben Glauben willen alle deine Sünden vergeben u. s. w. sein."

Zum siebenten, darumb sollte das billig aller Christen einiges Werk und Uebung sein, daß sie das Wort und Christum wohl in sich bildeten, solchen Glauben stetig übeten und stärkten. Denn kein ander Werk mag einen Christen machen." — —

Und daß man nicht meine, Luther scheide zwischen der heil. Schrift und dem Worte, so heißt es bald hernach:

„Und ist zu wissen, daß die ganze heil. Schrift wird in zweierlei Wort getheilet, welche sein Gebot oder Gesetz Gottes, und Verheißung oder Zusagunge."

Wie es aber so nach Luther vom Wort zum Glauben kommt, so sind die beiden nun auch unzertrennlich zusammen: das Wort fordert den Glauben, und der Glaube hängt an dem Wort und hat Alles im Wort, so daß die Seele durchs Wort wird, was sie werden soll.

„Zum zehenden, nun sind diese und alle Gottes Wort heilig, wahrhaftig, gerecht, friedsam, frei und aller Güte voll. Darumb wer ihnen mit einem rechten Glauben anhanget, deß Seele wird mit ihnen vereinigt, so ganz und gar, daß alle Tugend des Worts auch eigen werden der Seelen. Und also durch den Glauben die Seele von dem Gottes Wort heilig, gerecht, wahrhaftig, friedsam, frei und aller Güte voll, ein wahrhaftig Kind Gottes wird, wie Joh. 1 saget: Er hat ihnen gegeben, daß sie mögen Kinder Gottes werden, all' die an seinen Namen gläuben. Hieraus leichtlich zu merken ist, warumb der Glaube so viel vermag, und daß keine gute Werke ihm gleich sein mögen. Denn kein gut Werk hanget an dem göttlichen Wort wie der Glaube, kann auch nicht in der Seelen sein, sondern allein das Wort und Glaube regieren in der Seelen; wie das Wort ist, so wird auch die Seele von ihm, gleich als das Eisen wird glühroth wie das Feuer aus der Vereinigung mit dem Feuer. Also (also!) sehen wir, daß an dem Glauben ein Christenmensch genug hat, darf keines Werks daß er fromm sei; darf er denn keines Werks mehr, so ist er gewißlich entbunden von allen Geboten und Gesetzen, ist er entbunden, so ist er gewißlich frei. Das ist die christliche Freiheit, der einige Glaube u. s. w."

Wir könnten es bewenden lassen mit diesen Stellen aus der Schrift, welche, indem sie von der Freiheit des Christenmenschen handeln will, von der Bedeutung des zu glaubenden Wortes Gottes handelt, um ihren Satz zu beweisen. Wir setzen jedoch noch einige Stellen her, die über einzelne Punkte der Lehre vom Wort Gottes, die im Obigen behandelt sind, etwas Bestimmteres aussagen. Zunächst ein Wort über das Verhältniß des Glaubens zu dem Inhalt des Wortes und zu dem Wort als solchem, aus Luthers Auslegung des 3 Kap. an die Galater (1536) vgl. Altb. WW: VI S. 750;

„Es reden die Schwärmergeister vom Glauben an Christum gleich also, wie etwa die Sophisten davon zu reden pflegten, lassen ihnen träumen als sei der Glaube allein ein Gedanke, der im Herzen klebe, und Christus sei über tausend Meilen von uns; dies ist schädlicher Irrthum. Aber der Glaube ist er anders rechtschaffen, hat nichts anders für Augen, siehet auch anderswo nicht hin, denn auf Christum, zweifelt auch nicht dran, daß Christus gegenwärtig und bei uns sei. Denn er sitzet freilich nicht müßig droben im Himmel verschlossen, sondern aufs allernächste ist er bei uns gegenwärtig, wie er selbst verheißen hat. Math. 28. Wirket und lebet in uns, wie St. Paulus droben im andern Capitel gesagt hat. ———— Drumb ist der Glaube ein steter und unverwendlicher Anblick auf Christum, der auf sonst nichts anders gericht ist und haftet, denn an Christo allein, der die Sünde und den Tod hingerichtet hat, und Gerechtigkeit, ewiges Leben und Seligkeit bracht. Daher prediget St. Paulus allenthalben in seinen Episteln so oft und viel vom Glauben an Christum und beweisets gewaltiglich aus der Schrift, daß er allein gerecht und selig mache. Solchen Glauben aber, der Christum ergreifet, kann man durch nichts anders erlangen, denn durch die Predigt des Evangelii. Röm. 10."

Man erinnere sich auch daran, was Luther so bestimmt und unzweideutig in der Schrift wider die himmlischen Propheten über die rechte Ordnung sagt, wie es zur Innerlichkeit des Glaubens komme. Ueber das Innerliche und Aeußerliche stellt Luther den Satz auf, daß Gott auf zweierlei Weise mit uns handele, äußerlich und innerlich, äußerlich durch mündliche Worte des Evangelii und durch leibliche Zeichen, Taufe und Abendmahl, innerlich durch den heil. Geist und Glauben sammt anderen Gaben, aber das Alles dermaßen und der Ordnung, daß die äußerlichen Stücke sollen und müssen vorgehen und die innerlichen hernach und durch die äußerlichen kommen, also, daß er beschlossen hat, keinem Menschen die innerlichen Stücke zu geben, ohne durch die äußerlichen Stücke u. s. w. — In der Auslegung zum 5. Buche Mosis (1532) heißt es (vgl. ebendas. V. S. 1095), nachdem getadelt ist, daß alle Frommen mit größerem Sturme dahin fallen, daß sie das Fleisch tödten und die Werke thun, denn daß sie auf's

Wort bringen, und den Glauben und Geist erlangen, eben als käme der Glaube und der Geist durch die Werke und Tödtung:

„weil doch das Widerspiel ist, und die Tödtung und Werk kommen aus dem Geist und aus dem Glauben, der Geist aber und der Glaube nicht anders, denn aus dem Wort des Lebens."

Wenn aber Luther von dem Evangelio oder von dem Worte Gottes spricht, so denkt er nicht wie Dr. v. H. oder Dr. B. an ein „Geisteswort" der Gläubigen im Unterschiede von der Schrift, in welcher eben das Wort Gottes an die Menschen befaßt ist. In der Schrift gegen den König Heinrich von England heißt es (vgl. ebendas. II. S. 194):

„Darum lasse ich solche tunkele ungewisse Sprüche König Heinrichs und der Päpstlichen Kirche ihres Glaubens Artikel sein. Mein Glaube soll Gottes Sprüche zu Artikel haben, lauter und **allein**, ohn aller Menschen Zusatz, deß und kein anders. Gott läugt mir nicht, **alle Menschen sind Lügener.** Und alle heilige Väter, wenn sie außer der **Schrift** reden, so feilen sie ebenso wohl, als andere Menschen."

In einer Predigt am Sonntage nach Epiphan. 1523 heißt es:

„Warum lässet denn Gott solchs geschehen (nämlich den Irrthum des Petrus und Barnabas in Antiochien)? Darum thut ers, daß er nicht will haben, daß wir uns stöhnen und trösten auf irgend eines Menschen Wort und Lehre, wie heilig sie auch sein mögen, sondern allein unser Vertrauen setzen auf sein Wort. Darum wenn gleich ein Apostel käme, oder gleich ein Engel vom Himmel, wie Paulus sagt, und etwas anders lehrte, soll man frei sagen, das ist nicht Gottes Wort, darum will ichs nicht hören, und bleib nur dabei, daß man das Kindlein nirgend wird finden, denn im Tempel, oder in dem, das Gottes ist. Maria suchet ihn auch unter den Freunden, das sind freilich große, gelehrte und fromme Leute, aber da findet sie ihn nicht. Dergleichen Exempel und Figuren finden wir auch anderswo im Evangelio, welche auch eben das anzeigen, daß man nichts soll lehren als Gottes Wort, und keine andere Lehre annehmen, weil man Christum nicht findet, denn in der Schrift." (Das ist also der Tempel oder das, das Gottes ist, da man ihn allein soll suchen und finden.) ——— „Das ist nun der Trost, den wir haben aus diesem Evan-

gelio, wenn das hohe Leiden hergehet, davon wir oben gesagt haben, daß wir denn wissen, wie kein ander Trost zu finden ist, denn in der Schrift und Gottes Wort, und darum hat es Gott lassen schreiben, daß wir solchs daraus lernen, wie St. Paulus sagt, Röm. 15: Was geschrieben ist, ist zur Lehre geschrieben, auf daß wir durch Geduld und Trost der Schrift Hoffnung haben, da spricht er auch, daß die Schrift tröstlich sei, oder Geduld und Trost gebe. Darum kann kein ander Ding sein, das die Seele tröste, auch in der geringsten Anfechtung. Denn was etwas anders ist, dadurch sich ein Mensch will trösten, wie groß es auch ist, das ist alles ungewiß, da denkt das Herz immerdar, Ey wer weiß ob es recht sei, Ey wenn ichs gewiß wäre, u. s. w. Aber wenn es an Gottes Wort hanget, so kann es ohne Wanken also sagen: das ist Gottes Wort, das kann mir nicht lügen noch feilen; deß bin ich gewiß. Das ist aber der höchst Streit, den wir haben, daß wir das Wort behalten und dabei bleiben, wenn das aus dem Herzen gerissen wird, so ist der Mensch verloren."

In der Auslegung des Briefs an die Galater vom Jahr 1535 heißt es (vgl. ebendas. VI. S. 761):

„Darumb ist zwischen uns und denen, so des Evangelii Feinde sind, oder es verkehren und die Leute verwirren, ein großer Unterscheid. Wir haben von Gottes Gnaden je den Vortheil, daß wir aus Gottes Wort gewiß und eigentlich wissen können, was Gottes Wille gegen uns sei, können uns in allerlei Gesetz und Lehre richten, und von unserm und anderer Leute Stand und Leben urtheilen: Dagegen können die Papisten und Schwärmergeister von keinem Ding gewissen Verstand haben, auch nimmermehr gewiß und eigentlich wissen, was davon zu halten sei. Denn die Schwärmer verkehren und fälschen Gottes Wort, so verfolgen und lästern es die Papisten. Wo man aber das Wort nicht hat, da kann man von keinem Ding weder gewissen Verstand noch Erkenntniß haben.

Dagegen kann sich die Gewißheit des Glaubens nicht auf die innere Erfahrung gründen. In der Auslegung des 130. Ps. heißt es (ebendas. VII. S. 625):

„Wir sollen aber nicht aus unserm Fühlen und Empfinden, noch aus der Anfechtung, in der wir stecken und stehen, richten und urtheilen, sondern dem Wort Gottes folgen, dem Glauben geben, und gewißlich wissen, daß dasjenige, so das Wort lehrt, gewiß wahr sei, und solches müsse geglaubet und nicht erfahren

werden. Denn gläuben iſt nicht erfahren, wiewohl wir oft dasjenige, ſo wir gläuben, auch erfahren. Es ſoll aber doch allezeit der Glaube vor der Erfahrung ſein. Man ſoll auch dann dem Worte gläuben, wenn wir ſchon was anders erfahren und empfinden, denn uns das Wort fürhält, als wenn unſre Herzen in Trübſal, Angſt und Noth ſtehen, ſo meinen, empfinden und fühlen ſie nichts anderes, denn daß Gott mit uns zürne, unſrer nicht achte und feind ſei. Alsdann ſo ſoll der Glaube das Gegentheil halten, nämlich, daß bei Gott kein Zorn, kein Haß, keine Strafe, keine Schuld nicht ſei u. ſ. w."

Luther, der ſo beſtimmt auf die Schrift als das gewiſſe Wort Gottes den Glauben hinweiſt, weiß freilich auch ebenſo gut die Nothwendigkeit des Predigens, des Predigtamtes, neben der Schrift als ſolcher, ſowie die Würde, Kraft und Herrlichkeit deſſelben „herauszuſtreichen". Statt einer großen Anzahl ſolcher Stellen nur die folgende aus der Auslegung des Propheten Malachias, zu Mal. 2, 7 (ebendaſ. S. 706):

„Es könnte wohl Gott durch ſeinen heil. Geiſt unterweiſen und gerecht machen, welche er wollte, aber es hat ſeiner Weisheit gefallen, durch thörichte Predigt ſelig zu machen die, ſo daran gläuben. Das Wort iſt gleich als eine Röhren, durch welche der heil. Geiſt gegeben wird. Dieſer Ort dienet wider die Verächter des äußerlichen Worts. Die Lippen ſind die Gemeinden oder die Kirchen, in welchen allein Gottes Wort behalten wird, denn wo es nicht öffentlich gepredigt wird, da verfleuſt es hinweg, und je mehr man's predigt, je kräftiger es behalten wird. Leſen richtet nicht ſo viel aus als Hören. Die lebendige Stimme lehret, vermahnt, ſchützet und widerſtehet dem irrigen Geiſte; nach dem geſchriebenen Worte fraget der Teufel nichts, wo man's aber redet und prediget, da fleucht er, denn daſſelbige bringet durch die Herzen und bekehret die Irrigen. Ich wollte, ſpricht Paulus, daß ich jetzt bei euch wäre und meine Stimme wandeln könnte u. ſ. w. Die lebendige Stimme bewahret die Lehre und das Geſetz, unterweiſet die Unwiſſenden, ſtrafet und bringet zu recht, die da irren, verdammet die Verfälſcher. Schriften machen nur mehr Läſterns. — — — So ſind nun des Prieſters Lippen Inſtrument Andern zur Seligkeit, und bewahren die Lehre, nicht in ihren Herzen, ſondern in derer Herzen, welche ſie lehren; und welche vollkommen ſind, die ſuchen und fragen Gottes Willen von ihnen. Denn Gott ſchicket einen ſolchen Prieſter nicht als einen Briefträger, ſondern als einen Engel und Apoſtel, der des Herrn Geſchäfte mit Worten und Munde ausrichte. Darumb ſind

solcher Mund und solche Lippen Gottes Werkzeug. Die Bücher bewahren die Lehre heimlich, die Lippen aber öffentlich, und solche Lippen, die offen und nicht zugeschlossen sind, das ist, die da predigen."

Da ist die Bedeutung und Nothwendigkeit der Predigt neben der Schrift, aber freilich der Predigt des Wortes Gottes, hoch genug gestellt und bestimmt genug ausgesprochen. In dem, was Luther hier sagt, liegt das eigenthümlich Lutherische, im Unterschiede von dem Reformirten in diesem Punkte. Lutheraner können nicht darauf kommen, die bloßen Bibeln und Tractate unter das schriftkundige chinesische Volk auszustreuen. Die Schrift für sich vermag sich nicht zu regen, sich hörbar zu machen, wenn man das Wort des Lebens in ihr nicht sucht. Deshalb kümmern bloße Bibeln auch den Teufel nicht sehr. Aber wo es zwischen die Menschen hineingesprochen wird, das Wort Gottes, da wirkt es, das Wort Gottes, als lebendige Macht, dringet durch die Herzen und bekehret die Irrigen. Die Schrift als solche weiß auch nicht zu leiten, Verfälscher zu verdammen und gegen Irrthümer, die dem rechten Verständniß des Wortes Gottes im Wege stehen, zu schützen. Da muß die Predigt eintreten, die das Alles, aber allerdings mit dem recht verstandenen, in lebendigen Gebrauch gesetzten Wort Gottes thut. Denn um Luther in solchen Aussprüchen, wie dem obigen, recht und in Uebereinstimmung mit ihm selbst zu verstehen, muß man nicht vergessen, was ihm Predigen und Predigtamt ist. Es ist das Amt, das das Wort Gottes predigt, so daß man das Wort Gottes in der Schrift nicht bloß liest, sondern als geredetes auch hört, wie er ja denn auch in der obigen Stelle, es, das Wort Gottes, unterscheidet von den Lippen, die es predigen. Von einem Wort der Lippen, welches wäre das Wort der Selbstbezeugung des Glaubens, des Christenthums der predigenden Person, ist bei Luther nicht die Rede. Das Predigtamt ist nach Luther Dienst am Worte Gottes, und dies Wort ist ihm das von Gott gegebene, wie es befaßt ist im Evangelio, in der

heil. Schrift. Deshalb ist es denn auch für Luther gleichbedeutend: das Wort Gottes predigen und handeln, und die Schrift predigen und handeln. In der Schrift an die Böhmen (1523) heißt es:

„Ich weiß auch fürwahr, wer die Schrift predigen soll und auslegen, und hat nicht Hülfe aus lateinischer und griechischer und ebräischer Sprache, und soll es alleine aus seiner Muttersprach thun, der wird gar manchen schönen Fehlgriff thun. Denn ich erfahre, wie die Sprachen über die Maße helfen zum lautern Verstand göttlicher Schrift. Das hat auch S. Augustinus gefühlet und gemeinet, daß in der Kirchen sein sollen, die auch griechisch und ebräisch können, zuvor, die das Wort handeln sollen, denn der Heilige Geist hat in diesen zwo Sprachen das Alte und Neue Testament geschrieben."

Wo Luther von der Würde, Kraft und Herrlichkeit des Predigtamtes handelt, da gründet er doch Alles auf das Wort Gottes, das der Prediger predigt. Und obwohl Luther, wie die oben angeführte Stelle zeigt, in dem Wort des Predigers das Wort Gottes sieht, das ihm nicht in die Buchstaben und Worte der Schrift gebannt ist, so ist ihm doch das Wort Gottes, auch als lebendig im Wort des Predigers reproducirtes, ein von dem Wort der Menschen Verschiedenes, es ist ihm ein objectives, göttliches Wort und Wesen, das in sich dasselbe ist, in der Schrift und auf den Lippen des Predigers, und auch in den Herzen der Gläubigen, die es im Glauben angeeignet haben. Ebendeshalb kann Luther denn auch fordern, wie er so oft thut, daß man das Wort, das gepredigt wird, nicht als das Wort eines Menschen, sondern als das Wort Gottes selbst, als Sein Wort, wie unmittelbar aus dem Himmel erschallend, höre und achte. Eben darauf, daß wir es als ein solches, als das Wort Gottes im Unterschiede von dem Worte der Menschen, hören, kommt Alles an. Luther, der ein so hohes Gewicht darauf legt, daß das Wort Gottes als ein von den Lippen gepredigtes eine das Reich des Satans zerstörende Macht werde, der also wohl weiß, daß das Wort Gottes ein Wort der Gemeinde, der Pfarrherrn, eine lebendige Stimme werden soll, die sich auch

„wandeln" kann, — Luther kann doch auch wieder, zum deutlichsten Beweise, wie fern er davon ist, das gepredigte Wort Gottes als Wort der Selbstbezeugung der Kirche, der Gläubigen anzusehen, in äußerster Spannung einander entgegensetzen das gepredigte Wort Gottes auf den Lippen des Predigers und das Leben desselben, und dabei doch festhalten, daß das Wort Gottes sich selber gleich bleibt und seine „Göttlichkeit und Geistesmacht" nicht verliert, wenn es auch im Gegensatze steht zu dem Leben dessen, auf dessen Lippen es als lebendig gegenwärtige, als lebendige, unter die Menschen hineingesprochene Stimme laut wird. Ueber das Wort der falschen Priester sagt er in der Auslegung über den 132. Psalm (ebendas. VI. S. 639):

„Die nun für das Reich Gottes bitten, die müssen bitten, daß Gott getreue Diener gebe, wie es anderswo heißt: Die Ernte ist groß, bittet aber den Herrn der Ernte, daß er Arbeiter in seine Ernte senden wolle. Dieser Arbeiter Arbeit ist die, daß sie das Sacrament reichen, und die Lehre des Trostes und der Träuung austheilen; soll das recht geschehen, so müssen die Arbeiter auch mit Gerechtigkeit bekleidet sein, nicht allein mit der Privatgerechtigkeit, die eines Jeden insonderheit ist, sondern mit der öffentlichen Gerechtigkeit, die im Predigtamt oder im Wort ist, welche nicht kann verderbet werden. Denn obwohl die Person kann böse sein, so ist doch die Verwaltung des Worts und der Sacramente nicht böse. Wenn ich gleich der ärgste Mensch wäre, und doch nach dem Predigtamt" (also das Wort Gottes) „lehrete, und nach meinem Beruf täufete, so würde doch die Taufe von wegen der bösen Person nicht verderbet, sondern behielte seine Klarheit und wäre klärer denn die helle Sonne. Also auch das Wort, dieweil es Gottes Wort ist, ist es heller denn die Sonne, obwohl, der es lehret, ein boshaftiger Sünder ist. Also sind die Sacrament heilig und rein, ob sie gleich von einem unwürdigen Menschen gehandelt werden. Auf diese Weise redet er von der Gerechtigkeit, die da regieret und herrschet in diesem Reich, nicht von der persönlichen Gerechtigkeit, dadurch wir durch unsre Werke könnten gerecht sein, denn sintemal die Gerechtigkeit nimmer ohne Makel ist, nach dem Spruch: Um die werden dich alle Heiligen bitten. Darum muß man eine andere Gerechtigkeit haben, welche ohne Befleckung ist; dieselbige ist die, damit das Reich Christi regieret wird, als nämlich das Wort und die Sacrament."

Das Wort, das Wort Gottes, die heil. Schrift, ist nach Luther wie die Sacramente ein objectives Wesen im Unterschiede von Denen, welche Wort und Sacramente verwalten, welche Diener am Wort und an den Sacramenten sind. Wie Taufen und Abendmahlaustheilen nur Verwaltung der Sacramente ist, so ist Predigen nichts Anderes, als Verwaltung des Wortes, und das gepredigte Wort nichts Anderes als das verwaltete, in kirchliche Uebung gesetzte Wort Gottes in der heil. Schrift. —

Also daß die von Dr. v. H. verworfene Lehre unserer „Väter" über die Schrift als Erkenntnißquelle des Glaubens auch die Lehre Luther's gewesen ist, muß wohl zugegeben werden. Aber die Symbole unserer Kirche, wie verhalten die sich zu unserer Frage?

Dr. v. H. hält es in dieser Beziehung für genügend, darauf hinzuweisen, daß in der bekannten Stelle der Concordienformel nur von der normativen Bedeutung der heil. Schrift die Rede sei. Aber was folgt denn daraus? Wenn die Concordienformel an dieser Stelle und in diesem Zusammenhange von der normativen Bedeutung der heil. Schrift handelt, so folgt daraus doch keineswegs, daß sie jede andere für den Glauben nothwendige Bedeutung der heil. Schrift dadurch ausschließen will. Es handelt sich aber in der Einleitung zur Epitome, wie schon die Ueberschrift derselben besagt, um die Regel, wonach beurtheilt werden soll, ob eine Lehre recht oder falsch sei. Es handelt sich um die normative Bedeutung der Symbole in ihrem Verhältniß zu der normativen Bedeutung, welche der heil. Schrift als solcher einzig und allein zukommt. Es handelt sich also nicht um die rechten Grundsätze über die Art, wie die wahre Lehre gewonnen wird, sondern darum, wie zu entscheiden ist, ob eine fertige, in der Kirche sich geltend machende Lehre wahr oder falsch sei. Da kommt allerdings die normative, richterliche Auctorität der heil. Schrift in Frage. Da fragt es sich, ob eine Lehre die der Schrift sei, mit der Schrift übereinstimme,

wie ja denn die normative Bedeutung der heil. Schrift überall nur in Beziehung auf eine fertige, zu prüfende Lehre eintritt, und eben deshalb bei der Gewinnung der Lehre, bei ihrer Aufstellung gar nicht in Betracht kommt, wo vielmehr die Beziehung zur Schrift allein die zur objectiv gewissen Erkenntnißquelle des Glaubens ist. Kommt es aber darauf an, eine fertige Lehre zu prüfen, so kann es nicht genügen, danach zu fragen, ob bei ihrer Gewinnung, bei ihrer Aufstellung der rechte methodologische Grundsatz wegen der Stellung des Glaubens zur Schrift als Erkenntnißquelle beobachtet sei; denn daß das geschehe, ist wohl conditio sine qua non des rechten Gelingens; die rechte Lehre kann nicht anders gefunden werden. Aber die Anwendung der richtigen und nothwendigen Methode schließt doch die Möglichkeit von Irrthümern trotzdem nicht aus. Und so wird denn jede Lehre nicht etwa darauf zu prüfen sein, ob sie in rechter Weise in der Schrift gefunden sein will, sondern darauf, ob sie wirklich richtig darin gefunden ist. Es erklärt sich also vollkommen, daß die Concordienformel, wo sie sich darüber ausspricht, wonach alle Lehrer und Lehre beurtheilt und geprüft werden sollen, bloß von der normativen, richterlichen Auctorität der heil. Schrift redet.

Nun ist bekanntlich in den Symbolen nirgends ausdrücklich die Lehre von der heil. Schrift als solcher behandelt. Es folgt daraus gewiß nicht, daß diese Lehre für unsere Kirche von geringerer Bedeutung wäre. Was daraus folgt, ist für unsern Zweck zunächst nur dies, daß man, was die Symbole über diesen Punkt lehren, nur aus gelegentlichen Aeußerungen wird ersehen können, von welchen denn nicht erwartet werden darf, daß sie eine dogmatisch präcis abgeschlossene und vollständige Fassung darbieten werden. Aber sollten die Symbole in dieser allein zu erwartenden Weise wirklich gar nichts über die Bedeutung der heil. Schrift als Erkenntnißquelle aussagen?

Gegenüber der sichern Haltung des Dr. v. H. in seiner Verweisung auf die symbolischen Bücher wird es nicht wenig

überraſchen, wenn wir darauf aufmerkſam machen, daß das wirklich geſchehen iſt, daß es eben in jener Einleitung zur Epitome und der damit zuſammenzunehmenden Ausführung eben dieſer Einleitung in der Solida declaratio nicht etwa einmal oder zweimal, ſondern vielmal und zwar mit beabſichtigtem Nachdruck immer von Neuem geſchehen iſt. Es iſt in der That ſo. Man blättere nur einmal die Concordienformel an den bezeichneten Stellen durch. Zuerſt die Solida declaratio! Da heißt es, daß man die Augsburg. Confeſſion feſthalte, „hanc piam et e fundamentis verbi Dei solidissimis exstructam August. Confessionem.“ Es heißt weiter, es ſei nöthig (in einem Symbol) eine gewiſſe zuſammengefaßte Formel und „quasi typus“ aufzuſtellen, worin die gemeinſame Lehre dargelegt ſei „e verbo Dei collecta.“ Es wird geſagt, man wolle zugleich die früher in den Kirchen Augsburg. Conf. öffentlich anerkannten Schriften feſthalten, welche in dieſem Anſehen ſtanden, ſolange feſtgehalten ſei „sincera verbi Dei doctrina, ut eam D. Lutherus proposuit.“ Von der reinen Lehre Chriſti, wie ſie in den Symbolen der alten Kirche befaßt ſei, wird geſagt, ſie ſei „ex sacris literis collecta“, und wieder von der Lehre in der Augsburg. Conf., ſie ſei „e verbo dei in articulos et capita — — digesta“; es heißt in Beziehung auf die letztere, daß man an ihr feſthalte, nicht weil ſie von den Theologen der eigenen Partei geſchrieben ſei, ſondern „quia e verbo Domini est desumpta et ex fundamentis sacrarum literarum solide exstructa est.“ Und ſo geht es weiter auch im Folgenden fort. Von jedem der verſchiedenen Symbole, welche als ſolche anerkannt und beſtätigt werden, wird eben jener Punkt, daß die Lehre derſelben aus der Schrift genommen ſei, immer wieder mit Nachdruck geltend gemacht. Und dieſe Ausſagen finden ſich nun nicht bloß in der Einleitung der Solida declaratio, ſondern auch in der kurz gehaltenen Einleitung zur Epitome, auf die v. H. verweiſt. Man vgl. §. 2 am Ende und §. 5 gegen das Ende. Alſo daß die von Dr. v. H. verwor-

ſene Lehre unſerer „Väter", die „die Hauptſumme des Chriſtenthums" „aus der Schrift entnommen" („desumpta") wiſſen wollte, auch die nicht einmal, ſondern ſehr häufig ausgeſprochene Lehre der Concordienformel iſt, wird Dr. v. H. wohl bei nochmaliger Durchſicht der von ihm angezogenen Bekenntnißſchrift zuzugeben ſchwerlich umhin können.

Wir haben unter den Stellen der Einleitung zur Concordienformel, welche in Betracht kommen, die ſchlagendſte und deutlichſte Stelle noch nicht aufgenommen. Es iſt die eigentliche Parallelſtelle in der Solida declaratio zu der von Dr. v. H. angezogenen Stelle der Epitome. Da heißt es:

„I. Primum igitur toto pectore Prophetica et Apostolica „lica scripta Veteris et Novi Testamenti, ut limpidissimos „purissimosque Israëlis **fontes**, recipimus et amplectimur, et „sacras literas sōlas unicam et certissimam illam regulam „esse credimus, ad quam omnia dogmata exigere, et secun„dum quam de omnibus tum doctrinis, tum doctoribus judi„care oporteat."

Da iſt ja das Wort ſelbſt; die heil. Schrift wird als Quelle geradezu bezeichnet, und zwar wird dies, daß ſie Quelle iſt, gemäß dem oben von uns aufgezeigten dialektiſchen Verhältniß zwiſchen den beiden Ausſagen über die Schrift, zuerſt geſagt und dann erſt die normative Bedeutung der heil. Schrift ausgeſprochen. Aber leider, auch in dieſer Stelle heißen doch die „fontes" nicht ausdrücklich „unicos", wie von der Schrift als norma geſagt wird, daß ſie, die Schrift allein, unica norma ſei. Freilich ſchadet das für den Sinn der Stelle nichts. Es wäre unnatürlich, wollte man da an eine Entgegenſetzung in den Prädicaten von der Schrift als „fontes" und von ihr als „norma" denken. Vielmehr, wie doch das Prädicat „certissima" für die Schrift als Norm das Prädicat „unica" begründet, ſo muß aus den gleich wiegenden Superlativen „limpidissimi purissimique" auch für die Schrift als Quelle das Prädicat der Einzigkeit folgen. Allein wir müſſen daran denken,

wie Dr. v. H. darauf zu bringen pflegt, was in einer Stelle „ausgesagt" sei und was nicht. Wir freuen uns daher, auf diese feineren exegetischen Untersuchungen nicht eingehen zu müssen. Wir können uns damit begnügen, Folgendes zu sagen. Oben, im Anfang unserer Untersuchung zeigte sich, daß darüber zwischen vernünftigen Leuten kein Streit obwalten könne, daß die Schrift, die als das objectiv gewisse Wort Gottes die einzige Norm der christlichen Heilswahrheit sei, in demselben Sinne auch einzige Erkenntnißquelle derselben an sich wirklich sei. Es zeigte sich uns, daß die Frage nur die sein könne, ob die heil. Schrift als einzige objectiv gewisse Erkenntnißquelle (limpidissimi purissimique fontes"), die sie ist, auch nothwendig für den Glauben und dessen Gebrauch in Betracht komme. Dr. v. H. leugnet, wie wir sahen, jeden Gebrauch der Schrift außer dem der Schrift als Norm. Unsere Bekenntnißschriften setzen den Gebrauch der Schrift als Quelle für den Glauben voraus und sprechen das wiederholt auch aus. Es hat aber seinen Grund in dem Wesen der heil. Schrift, daß die Concordienformel solches Gewicht darauf legt, daß die Lehre, die in den Bekenntnißschriften festgestellt wird, aus der heil. Schrift entnommen sei. Aus dem Wesen der Schrift folgt ihre Einzigkeit auch als Quelle der christlichen Heilswahrheit.

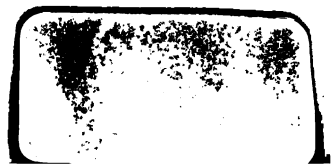
Uebrigens beachte man auch, wie in den angeführten Aussprüchen der Concordienformel, ganz übereinstimmend mit dem Verfahren Luther's, die Begriffe verbum Dei und sacrae literae, Wort Gottes und heil. Schrift, promiscue als gleich bedeutende gebraucht werden. Zwar sind unsern Vätern die Begriffe Wort Gottes und heil. Schrift nicht „schlechthin eins und dasselbe", denn sie wissen ja recht gut, daß das Wort Gottes auch als lebendig verwaltetes, als gepredigtes und gehandeltes, nicht aufhört, Wort Gottes zu sein. Aber aus jenem Gebrauch geht hervor, daß man bei dem Worte Gottes an das objective Wort denkt, das Gott der Kirche gegeben hat, das in der heil. Schrift befaßt ist, das geglaubt und das gepredigt wird. Ach-

tet man aber darauf, ſo wird man es auch verſtehen, welche Bedeutung es für unſere Frage hat, was die Symbole von dem Wort Gottes als nothwendigem Gnadenmittel ſagen. Eben als Gnadenmittel kommt das Wort Gottes in Betracht, wenn es ſich um die Bedeutung deſſelben für unſern Glauben, ſein Zuſtandekommen und ſeinen Inhalt handelt. Wenn es in der Conf. August., art. V. de ministerio ecclesiastico heißt: „Ut hanc fidem consequamur, institutum est ministerium docendi evangelii et porrigendi sacramenta. Nam per verbum et sacramenta, tamquam per instrumenta, donatur Spiritus S., qui fidem efficit etc.“ — ſo wird das nicht vom Wort der Diener als einem ſolchen, darin ſie ihren Glauben bezeugen, verſtanden werden können. Das ministerium ecclesiasticum wird als ein Dienſt am Wort, als ein Dienſt an dem Wort aufgefaßt, das der Kirche gegeben iſt, und als ſolches befaßt in der heil. Schrift. Das Wort wird den Sacramenten coordinirt und ſo mit denſelben in ſeinem objectiven Weſen von dem Diener unterſchieden, der in der Kirche die Gnadenmittel verwaltet. Man vgl. u. a. auch die Apologia, art. VIII, de traditionibus humanis, §§. 14 ff. (pag. 207 f.) und frage ſich, ob nicht Alles ſinnlos wird, wenn man da den Begriff verbum Dei nicht mit dem der heil. Schrift identiſch nimmt. Da heißt es: Et ut velit aliquis instituere certa opera ad promerendam remissionem peccatorum aut justitiam quomodo sciet illa opera Deo placere, cum non habeat testimonium verbi Dei? quomodo de voluntate Dei certos reddet homines, sine mandato et verbo Dei? Und weiter unten: „Unde reddimur certi, quod cultus ab hominibus institutū sine mandato Dei justificent, siquidem de voluntate Dei nihil affirmari potest sine verbo Dei?“ Doch wir halten es nicht der Mühe für werth, noch weiter in den ſymboliſchen Büchern nachzuſchlagen. Das verbum divinum iſt für die lutheriſche Lehre, für die evangeliſchen Kirchen überhaupt, von Anfang an das Wort Gottes an die Menſchen, im Unterſchiede von dem Worte der

Menſchen, auch der frömmſten und heiligſten. Einen ſchreienderen Widerſpruch gegen die offenbarſten Sätze der lutheriſchen Reformation kann man ſich nicht denken, als den, wenn für das Wort Gottes, das der Diener am Worte lehrt und predigt, der Pſeudo-Begriff eines Wortes der Selbſtbezeugung der Kirche als der gegenwärtigen Selbſtbezeugung Gottes, des der Kirche einwohnenden Geiſtes Jeſu Chriſti ſupponirt wird. Und doch nur durch ſolche Suppoſition, die das erdichtete „kirchliche Wort Gottes" von dem Worte der heil. Schrift ſcheidet, kann ſich v. H. dem Gewicht deſſen entziehen, was die Auguſtana über die nothwendige Bedeutung des Wortes Gottes als Mittels der Gnade für die Erlangung des Glaubens ſagt.

Wie ſehr es zunächſt eben das Wort der heil. Schrift iſt, woran unſere Kirche bei dem Gnadenmittel des Wortes Gottes, bei dem Begriff des Wortes Gottes überhaupt, denkt, das wird für Jeden, welcher Verſtändniß für einen hiſtoriſchen Inductionsbeweis hat, auf's Beſtimmteſte auch daraus erhellen, daß ſich die Dogmatiker unſerer Kirche, ausgehend von der außer aller Frage liegenden Geltung des Wortes der Schrift als des Gnadenmittels des Wortes Gottes, nur damit als mit einer ſich für ſie ergebenden Aufgabe beſchäftigten, zu zeigen, daß das Wort Gottes als lebendig verkündigtes nicht aufhöre, das Wort Gottes, das Gnadenmittel des Wortes Gottes zu ſein, ſondern wegen der Identität des Inhaltes bleibe, was es als den Menſchen von Gott gegeben iſt, alſo gotteskräftiges Wort zum Glauben und zum Heil, nur daß es ſich nicht von der heil. Schrift trennen und nicht für ſich ſelbſt das gewiſſe und ſichere Wort Gottes für den Glauben darf ſein wollen.

Wir ſind am Schluß. Der Leſer, der uns bis hierher gefolgt iſt, wird nicht im Zweifel darüber ſein, was uns zu dieſer Bekämpfung der Theologie des Dr. von Hofmann beſtimmt hat. Es iſt die große Gefahr, welche der theologiſchen Wiſſenſchaft unſerer Kirche von dieſer Theologie droht, deren

Principien im ſchroffſten Widerſpruche gegen die Grundprincipien der evangeliſchen Theologie ſtehen. Daß dies nachgewieſen und allgemein erkannt werde, iſt nothwendig, damit dieſe Theologie, die ſchon ſo viel Verwirrung angerichtet hat, unſchädlich werde. Wir zweifeln auch gar nicht daran, daß das immer allgemeiner erkannt und anerkannt werde. Denn die evangeliſche Wahrheit iſt noch immer eine Macht. Die wolle uns der Herr in Gnaden erhalten und bewahren!

Druck von J. B. Hirschfeld in Leipzig.